

RUDY ALBINO DE ASSUNÇÃO

**O “ESPÍRITO” DA MODERNIDADE
NA VISÃO DE JOSEPH RATZINGER-BENTO XVI**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do Grau de Doutor em Sociologia Política.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Sell.

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

de Assunção, Rudy Albino

O "espírito" da modernidade na visão de Joseph Ratzinger
bento XVI / Rudy Albino de Assunção ; orientador, Dr.
Carlos Eduardo Sell - Florianópolis, SC, 2016.
320 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Sociologia Política.

Inclui referências

1. Sociologia Política. 2. Bento XVI-Joseph Ratzinger.
3. modernidade. 4. catolicismo. I. Sell, Dr. Carlos
Eduardo. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. III. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Para Renata, Bento José e Lucas, que
renunciaram a muito do meu tempo
para que eu pudesse entender melhor o
nosso Tempo.

*O que chamais “espírito dos tempos”
De alguns sujeitos vem a ser o espírito
Em que os tempos se espelham.*

(Goethe)

RESUMO

A relação entre catolicismo e modernidade sempre foi vista como de exclusão mútua. Essa orientação mudou no Concílio Vaticano II (1962-1965), que teria passado a vê-la não como uma categoria ideológica, mas como um fenômeno puramente histórico. No entanto, o que muitos autores têm defendido é que essa postura começou a ser descartada, particularmente a partir do pontificado de João Paulo II (1978-2005), que teria endossado um projeto substancialmente antimoderno. Mas o principal artífice dessa reviravolta teria sido o Cardeal alemão Joseph Ratzinger (1927-), que depois acabou sucedendo o papa polonês no governo da Igreja como Bento XVI, no qual ficou por quase oito anos. A questão de fundo então é a seguinte: a Igreja católica, sob Bento XVI e por influência direta do seu pensamento teológico, passou a apresentar um discurso antimoderno? As posturas teológicas e doutrinárias institucionais de Bento XVI legitimam um discurso hostil à modernidade? No intuito de lançar um olhar sociológico sobre a problemática, buscou-se analisá-la segundo uma sociologia do catolicismo estruturada a partir da obra do alemão Max Weber (1864-1920). O primeiro passo foi adentrar na hermenêutica de Ratzinger-Bento XVI do Vaticano II, para descobrir como foi por ele recebida a reforma conciliar no tocante à relação com o mundo moderno. Em seguida, a análise foi realizada em dois momentos: o primeiro, o *diacrônico*, no qual se buscou captar o discurso do autor em questão sobre a emergência da modernidade, contrastando-o com a análise weberiana do desencantamento do mundo e da secularização, sobretudo;

o segundo, o *sincrônico*, deu-se pela análise da relação de tensão ou não entre as esferas tipicamente modernas (autônomas), a saber: a intelectual, política e econômica com o catolicismo de hoje. Qual o juízo do Papa teólogo sobre a relação do catolicismo com estas esferas? As respostas a tais perguntas virão da leitura paralela do *corpus* textual do teólogo Ratzinger e os documentos oficiais do papado de Bento XVI, vistos aqui sob a ótica weberiana.

Palavras-chave: Joseph Ratzinger, Bento XVI, Max Weber, catolicismo, modernidade.

ABSTRACT

The relation between Catholicism and modernity has always been seen as mutual exclusion. This orientation has changed in the Second Vatican Council (1962-1965), which would have seen it not as an ideological category, but purely as a historical phenomenon. However, what many authors have argued is that that idea has begun to be ruled out, especially from the pontificate of John Paul II (1978-2005), which would have endorsed a substantially anti-modern project. But the main character of that turnaround would have been the German Cardinal Joseph Ratzinger (1927-), who succeeded the Polish Pope in the government of the Church as Benedict XVI, in which he stayed for almost eight years. So, the questions are: Catholic Church, under Benedict XVI and by direct influence of his theological thought, has been spreading an anti-modern discourse? The institutional theological and doctrinal positions of Benedict XVI legitimize a hostile discourse to modernity? In order to analyze that issue from a sociological perspective, it was promoted an analysis according to the Catholicism sociology from the German Max Weber work (1864-1920). The first step was to examine the hermeneutic of Ratzinger-Benedict XVI (Vatican II), to find out how the conciliar reform, concerning its relation with the modern world, was received by him. Then, the analysis was performed in two stages: first, the *diachronic*, in which the author's discourse about the emergence of modernity was captured contrasting it with the Weberian analysis of the disenchantment of the world and secularization, especially; the second stage, the *synchronic*, aimed to

analyze the relation of tension or not between the typically modern areas (autonomous): intellectual, political and economic with Catholicism today. What is the judgment of the theologian Pope about the established relation between Catholicism and those areas? The answers for those questions will come from the parallel reading of the textual corpus of the theologian Ratzinger and from official documents of the papacy of Benedict XVI, analyzed here under the Weberian perspective.

Keywords: Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Max Weber, Catholicism, Modernity.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 17 |
| CAPÍTULO I - Catolicismo e Modernidade: Aportes Weberianos | 25 |
| 1. O CATOLICISMO E A GÊNESE DO MUNDO MODERNO | 27 |
| 1.1 O Catolicismo e a Formação do Capitalismo..... | 27 |
| 1.2 O Catolicismo e o Processo de Desencantamento do Mundo . | 31 |
| 1.3 Catolicismo e Secularização | 45 |
| 2. O CATOLICISMO NO MUNDO MODERNO: PERSPECTIVA SINCRÔNICA | 52 |
| 2.1 Catolicismo e Esfera Intelectual | 52 |
| 2.2 Catolicismo e Esfera Política | 59 |
| 2.3 Catolicismo e Esfera Econômica | 63 |
| 3. A SOCIOLOGIA WEBERIANA DO CATOLICISMO COMO GUIA ANALÍTICO | 68 |
| CAPÍTULO II - O Concílio Vaticano II e a Modernidade..... | 73 |
| 1. O VATICANO II COMO “ABERTURA PARA O MUNDO” | 79 |
| 1.1 A Constituição Pastoral Gaudium et spes | 86 |

| | |
|--|------------|
| 2. COMPLETANDO O ANTISYLLABUS: A NOSTRA AETATE E A DIGNITATIS HUMANAEE..... | 96 |
| 3. O VATICANO II E A MODERNIDADE NO PONTIFICADO DE BENTO XVI | 104 |
| 3.1 A Atualização do Vaticano II no Sulco da Tradição Eclesial..... | 104 |
| 3.2 A “Terceira Via” de Bento XVI | 108 |
| 4. A DUPLA DIMENSIONALIDADE DA MODERNIDADE | 115 |
| Capítulo III - A Genealogia da Modernidade..... | 119 |
| 1. O JUDAÍSMO COMO DESMITIFICAÇÃO DO MUNDO | 121 |
| 2. O CRISTIANISMO COMO FILOSOFIA: RAZÃO CRÍTICA FRENTE ÀS RELIGIÕES | 124 |
| 3. FÉ CRISTÃ E FILOSOFIA: DO DISTANCIAMENTO À RUPTURA | 127 |
| 3.1 A Reviravolta da Modernidade: da Metafísica à Técnica..... | 129 |
| 4. FÉ CRISTÃ E ILUMINISMO | 132 |
| 5. A CORRELACIONALIDADE ENTRE FÉ E RAZÃO..... | 138 |
| 6. FÉ E RAZÃO NO PONTIFICADO DE BENTO XV | 140 |
| 7. ENTRE MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE | 147 |
| 7. 1 Modernidade e Secularização | 150 |
| 7. 2 Pós-Modernidade e Relativismo | 156 |
| CAPÍTULO IV - A Igreja Católica e a Esfera da Técnica e da Ciência..... | 162 |
| 1. O CARÁTER RACIONAL DA FÉ NA CRIAÇÃO..... | 163 |
| 1.1 O Desaparecimento da Fé na Criação no Pensamento Moderno | 165 |
| 1.2 A Subjetivação da Religião e da Moral | 168 |
| 1.3 A Fé na Criação e a Teoria da Evolução | 171 |
| 2. PROGRESSO: A PRIMEIRA NOTA DA MODERNIDADE..... | 175 |
| 2.1 A Técnica: A Força de Uniformização do Mundo..... | 180 |
| 3. O PAPEL DA IGREJA NO MUNDO MARCADO PELA TÉCNICA | 185 |
| 4. FÉ E CIÊNCIA NO PONTIFICADO DE BENTO XVI..... | 186 |
| 4.1 A Fé no Progresso Científico..... | 189 |
| 4.2 Ciência e Ética..... | 195 |
| 4.3 A Fé na Criação e a Teoria da Evolução | 197 |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO V- A Igreja Católica e a Esfera Política | 206 |
| 1. A ESFERA POLÍTICA..... | 207 |
| 1.1 O Dualismo Igreja-Estado..... | 209 |
| 1.3 O Papel do Estado | 216 |
| 1. 3 O Papel da Igreja..... | 220 |
| 1. 4 A Relação entre Igreja, Política e Direito | 227 |
| 2. A ESFERA POLÍTICA E A ESFERA RELIGIOSA SEGUNDO BENTO XVI | 242 |
| 2. 1 A Laicidade do Estado | 249 |
| CAPÍTULO VI - A Igreja Católica e a Esfera Econômica | 262 |
| 1. O PAPEL MORAL DA IGREJA FRENTE À ECONOMIA | 262 |
| 2. BENTO XVI E A IGREJA CATÓLICA COMO UMA FONTE DE “ENERGIA MORAL” DA ECONOMIA | 266 |
| CONCLUSÃO | 272 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 278 |

INTRODUÇÃO

Esta tese está integrada à linha de pesquisa de *Modernidade, Ciência e Técnica* do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, particularmente ao seu primeiro eixo, por buscar compreender em que medida as mudanças culturais relativas ao processo de modernização têm agido diretamente sobre o cristianismo e quais as reações contemporâneas deste à modernidade, pois se compreende que “o cristianismo foi um ‘vetor’ da modernidade exatamente como, em última análise, foi sua ‘vítima’”¹. Mas aqui se tratará especificamente do *catolicismo*. Embora o protestantismo (particularmente o ascético) esteja associado ao aprofundamento e à consolidação da modernidade, figurando entre a multiplicidade de suas causas, o catolicismo é aquele que fez sentir em seu meio de modo mais drástico as suas consequências, por meio de inúmeras perdas para a sua hegemonia. Desse ponto de vista, para entender a modernidade, deve-se colocá-la à contraluz do catolicismo, entendido por determinada abordagem histórica como o seu principal antagonista:

A mais conhecida versão das relações entre o cristianismo [catolicismo] e a modernidade é a de exclusão mútua. O cristianismo ocidental pretende ser decididamente antimoderno, na medida em que a razão das Luzes mina as bases da autoridade da revelação e da tradição e em que o advento das sociedades democráticas contesta diretamente o princípio hierárquico da sociedade-Igreja².

Por isso, a relação entre catolicismo e modernidade está cheia de intervenções do magistério papal³, comumente opondo-se à modernidade, sempre encarada com uma “intransigência intratável”⁴. Mas, segundo a própria narrativa teológica e historiográfica católica, um

¹ GEFFRÉ, Claude; JOSSUA, Jean-Pierre. Editorial: Interpretação teológica da modernidade. **Revista Concilium**, Petrópolis, v. 6, n. 244, 1992, p. 4.

² *Ibid.*

³ Cf. SABETTA, Antonio. **Teologia della modernità**. Percorsi e figure: Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002.

⁴ POULAT, Émile. Catolicismo e modernidade: um processo de exclusão mútua. **Revista Concilium**, Petrópolis, n. 244, v. 6, p. 17-24, 1992, p. 17.

evento mudou essa orientação: o Concílio Vaticano II (1962-1965)⁵. Seus documentos revelariam a intenção da Igreja em manter um *diálogo* com o mundo moderno, o que representaria uma mudança *oficial* de postura:

A atitude da Igreja em face ao mundo moderno, amadurecida durante o Concílio Vaticano II (1962-65), correspondeu em primeiro lugar à passagem de uma interpretação da modernidade como categoria ideológica, tal como se dera na tradição antimodernista, para uma consideração da mesma como um fenômeno puramente histórico⁶.

Com o Concílio, afirmava-se a ideia de ler os “sinais dos tempos” sob uma ótica otimista, visando com um isso um *aggiornamento*, uma atualização da Igreja: “Com o Vaticano II não será mais necessário, para identificar-se como cristão, declarar-se antimoderno”⁷. Mas em 1978 é eleito papa o polonês Karol Wojtyła, que tomou nome de João Paulo II. O que muitos comentadores defendem é que essa herança de abertura do Concílio tem sido deixada de lado, mais especificamente a partir do seu pontificado⁸. Esse papa

⁵ O Concílio Ecumênico Vaticano II foi uma assembleia de bispos de todo o mundo, convocado pelo papa João XXIII em 1959 e inaugurado em 1962. Durante os trabalhos conciliares faleceu João XXIII e, em seguida, foi eleito Paulo VI, que decidiu prosseguir com o Concílio. Este foi encerrado em 1965 (cf. ALBERIGO, Giuseppe. **Breve história do Concílio Vaticano II: (1959-1965)**. Aparecida, São Paulo: Santuário, 2006).

⁶ TURBANTI, Giovanni. A atitude da Igreja em face ao mundo moderno, durante o Concílio e no pós-Concílio. **Revista Concilium**, Petrópolis, v. 6, n. 244, 1992, p. 105.

⁷ DUQUOC, Christian. Pertença eclesial e identificação cristã. **Revista Concilium**. Petrópolis, v. 12, n. 216, 1998, p. 129.

⁸ Confluem nesse sentido as opiniões presentes nas seguintes obras: LIBÂNIO, João Batista. **A volta à grande disciplina**. São Paulo: Loyola, 1984; LADRIÈRE, Paul. (org.) **Le retour des certitudes**. Événements et orthodoxie depuis Vatican II. Paris: Centurion, 1987; LADRIÈRE, Paul. **Le rêve de Compostelle**. Vers la restauration d’une Europe chrétienne? Paris: Editions du Centurion, 1989; LERNOUX, Penny. **People of God**. The struggle for World Catholicism. New York: Viking, 1989; MENOZZI, Daniele. **Giovanni Paolo II**. Una transizione incompiuta? Brescia: Morcelliana, 2006. Uma avaliação do longo e complexo pontificado de João Paulo II não está dentro do objetivo desta

teria endossado um projeto “substancialmente antimoderno”⁹. Para o teólogo José Comblin, o Cardeal Joseph Ratzinger¹⁰ teve um papel preponderante na orientação doutrinal deste pontificado. Essa avaliação fica ainda mais cristalina na seguinte avaliação:

O Cardeal J. Ratzinger foi o instrumento mais adequado que se podia achar para dirigir a manobra de restauração. Fora teólogo do Concílio, mas foi um dos primeiros que se assustaram e se arrependeram. **Na realidade a sua teologia não se adequava à teologia conciliar.** Já desde 1969 voltou à teologia anterior. **Ele mesmo cultivou visão extremamente pessimista do mundo moderno** e acentuou ainda mais as tendências pessimistas do papa¹¹ (grifo nosso).

análise, o que não permite discutir ou problematizar esta leitura do seu governo da Igreja.

⁹ Embora com “traços de indiscutível modernidade” (TURBANTI, 1992, p. 114), tais como as viagens, o uso dos *mass media*, o abandono de uma aura de sacralidade do papado.

¹⁰ Joseph Alois Ratzinger nasceu em 16 de abril de 1927, em Marktl am Inn, Baviera, na Alemanha. Depois de ordenado sacerdote, iniciou sua carreira acadêmica em diversas universidades alemãs. Em 1977 foi nomeado arcebispo de München e Freising, pelo Papa Paulo VI. No mesmo foi criado cardeal. Permaneceu em sua arquidiocese até 1982, quando o Papa João Paulo II o chama a Roma para assumir a função Prefeito para a Congregação da Doutrina da Fé. No dia 19 de abril de 2005 é eleito papa, sucedendo a João Paulo II, tendo escolhido para si o nome de Bento XVI. Cf. BLANCO, Pablo. **Benedicto XVI, el papa alemán**. Barcelona-Ciudad de México:Planeta, 2010 (há uma versão anterior, mais reduzida, do mesmo autor, publicada no Brasil: **Joseph Ratzinger: uma biografia**. São Paulo: Quadrante, 2005a. Cf. também TORNIELLI, Andrea. **Bento XVI: o guardião da fé**. Rio de Janeiro, Record, 2006 e SEEWALD, Peter. **Bento XVI visto de perto**. São João do Estoril: Lucerna, 2007. Para uma breve e didática iniciação ao seu pensamento: BLANCO, Pablo. **Bento XVI: Um mapa de suas idéias**. São Paulo: Molokai, 2016; mas para uma visão mais ampla dos temas abordados pelo teólogo alemão, cf. BLANCO, Pablo. **La Teología de Joseph Ratzinger**. Una introducción. Madrid: Palabra, 2011. Tem-se ainda, em língua portuguesa, VIGINI, Giuliano. **Guia para a leitura da obra de Joseph Ratzinger, Bento XVI**. Cascaes: Lucerna, 2012.

¹¹ COMBLIN, José. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 8.

A afirmação de Comblin ensaja diretamente a motivação desta pesquisa, pois sugere que *uma orientação conservadora em relação ao Concílio significa uma reviravolta na relação da Igreja com a modernidade*. Assim sendo, há uma clara avaliação negativa da interpretação do Concílio Vaticano II realizada pelo Cardeal Ratzinger, vista como oposição ao Concílio¹² e, conseqüentemente, como oposição à modernidade.

Em 2005 este mesmo teólogo é eleito papa e escolhe o nome de Bento XVI. E essa mesma avaliação estendeu-se ao pontificado¹³, tal como se pode perceber no comentário do filósofo Gianni Vattimo à segunda encíclica de Bento XVI, *Spe salvi*:

O cristianismo moderno deve fazer a autocrítica porque, evidentemente, se deixou infectar pelo vírus da modernidade. Que para o Papa se chama culto excessivo da razão e da liberdade¹⁴.

Indo mais além, até a renúncia de Bento XVI, anunciada no dia 11 de fevereiro de 2013 e efetivada no dia 28 do mesmo mês, gerou comentários sobre a “modernidade” da decisão. Um deles é o do historiador francês Jacques Le Goff: “Ratzinger não rende homenagem à modernidade, porque, ao mesmo tempo, o seu gesto é uma rejeição da modernidade: o papa que abdica se retira dela”¹⁵. Por fim, mais um

¹² Cf. MENOZZI, Daniele. L'opposition au Concile (1966-1984). In: ALBERIGO, Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. **La reception de Vatican II**. Paris: Cerf, 1985, p. 429-457.

¹³POSENER, Alan. **La crociata di Benedetto**. Il Vaticano in guerra contro la modernità. Milano: Garzanti, 2010; GIBSON, David. **The rule of Benedict: Pope Benedict XVI and this Battle with the Modern World**. New York: HarperOne, 2007; MICCOLI, Giovanni. **La Chiesa dell'anticoncilio**. I tradizionalisti alla riconquista di Roma. Roma-Bari: Laterza, 2011. Um livro que avalia os pontificados de João Paulo II e Bento XVI como claramente opostos à modernidade é de TAMAYO, Juan José. **Juan Pablo II y Benedicto XVI**. Del neoconservadurismo al integrismo. Barcelona: RBA Libros, 2011.

¹⁴ A encíclica de Bento XVI segundo Gianni Vattimo. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 05 dezembro 2007. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/11104-a-enciclica-de-bento-xvi-segundo-gianni-vattimo>. Acesso em: 21 abril 2014.

¹⁵ MARTINOTTI, Giampiero; LE GOFF, Jacques. Bento XVI abdica como um rei. Uma revolução, aquele trono vazio. Entrevista com Jacques Le Goff, **Instituto Humanitas UNISINOS**, 15 fevereiro 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517640-bento-xvi-abdica-como-um-rei>

exemplo: o comentário do teólogo Vito Mancuso sobre a encíclica *Lumen fidei*, publicada pelo Papa Francisco, mas que já estava sendo escrita pelo Papa Bento XVI. Obviamente, essa encíclica de dupla paternidade tem neste último o seu principal autor e quem o afirma é o próprio Papa Francisco¹⁶. Por isso, o que interessa aqui é a crítica feita a ela pelo teólogo italiano, de que Ratzinger tem “medo da modernidade”: “Como sempre na teologia ratzingeriana, também nessa encíclica a modernidade se torna apenas um adversário a ser combatido, não um interlocutor com o qual se pode instituir um diálogo fecundo”¹⁷.

No entanto, essa incisividade, ou melhor, a tranquila convicção encontrada nas afirmações acima não é consensual, embora amplamente difundida. Claro que quem lê tais testemunhos sente-se naturalmente compelido a pensar que o coro é uníssono. Mas ele logo se desfaz quando se levantam as seguintes vozes dissonantes: segundo o político de esquerda alemão Gregor Gysi: “ao contrário da sua fama de conservador duríssimo, o Papa Bento XVI explica que é um teólogo da modernidade”¹⁸. Paolo Portoghesi, resumindo e criticando a análise sobre o pontificado de Bento XVI do filósofo também italiano Paolo Flores D’Arcais¹⁹ (com quem Ratzinger já debateu publicamente²⁰), vê neste último um papa claramente aberto à modernidade e não um restauracionista ou um obscurantista:

uma-revolucão-aquele-trono-vazio-entrevista-com-jacques-le-goff. Acesso em: 21 abril 2014.

¹⁶ FRANCISCO. Carta Encíclica *Lumen fidei* aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé, n. 7, 29 junho 2013. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. Acesso em: 22 agosto 2016.

¹⁷ O medo da modernidade. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 08 julho 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/521742-o-medo-da-modernidade-artigo-de-vito-mancuso>. Acesso em: 21 abril 2014.

¹⁸ Cf. ALVIANI, Alessandro. Líder da esquerda alemã elogia Bento XVI, “teólogo da modernidade”. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 26 agosto 2011. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/46748-lider-da-esquerda-alema-elogia-bento-xvi-teologo-da-modernidade->. Acesso em: 21 abril 2014.

¹⁹ D’ARCAIS, Paolo Flores. **La sfida oscurantista de Joseph Ratzinger**. Seguito da Joseph Ratzinger – Paolo Flores D’Arcais *Controversa su Dio*. Milão: Ponte alle Grazie, 2010.

²⁰ RATZINGER, Joseph; D’ARCAIS, Paolo Flores. **Deus existe?** São Paulo: Planeta do Brasil, 2009.

Para quem conhece a obra teológica e filosófica e a sua ação pastoral, este Papa confirma cada vez mais a vontade de se confrontar com os valores positivos da modernidade, a sua humilde mas firme vontade de inovação e a participação apaixonada no debate sobre os grandes temas da contemporaneidade²¹.

Quando se pensa que o quadro está completo, é possível encontrar ainda outro ponto de vista, como a de Vittorio Messori, jornalista italiano que entrevistou Ratzinger. Ele diz o seguinte:

Ratzinger foi apresentado como um reacionário, mas é um Papa pós-moderno, e aí está o equívoco. [Hans] Küng e os seus, ou seja, os teólogos pós-Vaticano II, são *modernos*, ficaram ancorados na modernidade. Mas a modernidade terminou, e eles não se deram conta²².

O que mais chama a atenção é que são avaliações radicalmente conflitantes; não são disputas sobre pontos específicos em que peritos nas obras do referido autor se esbofeteiam intelectualmente em artigos e revistas especializadíssimos por minúcias exegéticas; são apreciações globais, ou seja, três grandes etiquetas (rótulos) que colocam Ratzinger ao mesmo tempo em posições distintas: há o *Ratzinger-Bento XVI antimoderno*, o *moderno* e, em alguns casos, o *pós-moderno*. Mas, afinal, qual a postura do teólogo e do Papa diante do fenômeno que é

²¹ Bento XVI e a modernidade. *L'Osservatore Romano*, 05 novembro 2011. Disponível em: <http://www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTabContainer.setSelected=JSPTabContainer%2FDetail&last=false&path=/news/cultura/2011/255q11-Modernit>

compatibile.html&title=%20%20Bento%20XVI%20e%20a%20modernidade%20%20&detailLanguage=pt&locale=pt. Acesso em: 23 fevereiro 2013.

²² Benedicto XVI es un Papa posmoderno, y los “modernos” aún no se han enterado, 17 maio 2005. Disponível em: <http://www.vittoriomessori.it/blog/2014/04/21/benedicto-xvi-es-un-papa-posmoderno-y-los-modernos-aun-no-se-han-enterado/>. Acesso em: 01 setembro 2016. Cf. também BLANCO, Pablo. Benedicto XVI, ¿un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger, *Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, v. 9, n. 29, p. 35-62, 2014.

abarcado pela *modernidade* e o que ele entende realmente por este conceito tão disputado?²³

Claro que à primeira vista parece uma discussão restrita ao campo teológico. No entanto, o ponto de vista inicial que ensejou a pesquisa é que a discussão deve ser ampliada, deslizando o debate para o terreno das ciências sociais, sobretudo da sociologia. É no campo sociológico que o tema da modernidade deve ser tratado, para que a sua análise seja mais completa. Portanto, para alcançar uma resposta adequada às questões postas anteriormente, é preciso realizar uma análise mais nuançada, que leve em conta as especificidades da relação da Igreja Católica com a modernidade sob o olhar sociológico.

O Concílio Vaticano II é, sem dúvida é o ponto de partida, o pano de fundo da análise, sem o qual o debate não tem inteligibilidade. Faz-se mister, no entanto, pensar mais globalmente, estudando a relação (o confronto, a tensão) do catolicismo com as esferas que agem autonomamente na modernidade e que não pertencem *exclusivamente* à sua história, mas que têm as próprias trajetórias segundo sua legalidade própria, dado o longo processo de racionalização a que estiveram sujeitas. Assim, o Vaticano II aparece como parte desse processo feito de distanciamentos e aproximações da Igreja com o fenômeno do *moderno*.

Por isso, esta pesquisa começa com a apresentação de uma sociologia do catolicismo elaborada a partir da obra de Max Weber, o seu referencial teórico. A abordagem weberiana oferece os subsídios necessários para um enquadramento sociológico do pensamento de Ratzinger, que é antes de tudo filosófico e teológico. A sua leitura do macro-processo de racionalização pelo qual passou o Ocidente serve como o horizonte para analisar o desenvolvimento e a postura do catolicismo frente ao fenômeno moderno, que nasce no leito da racionalização.

A exposição segue uma dupla perspectiva: a *diacrônica* e a *sincrônica*. Na primeira, qual o lugar ocupado pelo catolicismo na emergência da modernidade, especialmente no processo de desencantamento do mundo e no estabelecimento do capitalismo segundo Weber? Na segunda, como se dá, ainda no pensamento

²³ Uma primeira tentativa de exploração do tema está em VELARDE ROSSO, Jorge Eduardo. Modernidad, posmodernidad y cristianismo. Una aproximación al pensamiento de Joseph Ratzinger. **Ciencia y Cultura**, v. 18, n. 33, p. 153-163, 2014.

weberiano, a relação entre o catolicismo as esferas intelectual, política e econômica? (Capítulo I). Esses dois momentos orientam a análise do pensamento de Joseph Ratzinger-Bento XVI, que começa com uma exposição de sua postura sobre a reforma do Concílio Vaticano II, pois ela determina o modo como o teólogo e o papa interpretaram a nova postura da Igreja frente ao mundo dito moderno (Capítulo II). Em seguida vem uma investigação do modo como o autor estudado encara a emergência da modernidade (Capítulo III). Depois, aparecem precisamente as esferas tipicamente modernas tal como são analisadas na sua relação com a Igreja Católica Romana (ou Igreja ocidental, nos termos de Weber). São elas: a esfera intelectual, ou mais especificamente técnico-científica (Capítulo IV), pois a relação com filosofia moderna aparece no capítulo anterior; a esfera política, centrada precisamente no dualismo Igreja-Estado (Capítulo V); a esfera econômica e o papel ético da Igreja frente à lógica própria do mercado (Capítulo VI).

Enfim, a teologia e o magistério papal de Bento XVI servem, é claro, como pretexto para se fazer uma sociologia do catolicismo atenta aos seus discursos frente ao tempo presente. É preciso recordar que ela sempre pretende oferecer o diagnóstico “legítimo” sobre o hoje. Portanto, o que se quis fazer aqui é sociologia sobre o discurso social que o catolicismo busca oferecer sobre a modernidade, na tentativa de identificar nele, também, a marca individual de um dos seus atores centrais.

CAPÍTULO I

CATOLICISMO E MODERNIDADE: APORTES WEBERIANOS

A análise realizada nesta pesquisa está toda orientada por este primeiro capítulo, no qual se buscará a identificação mais precisa da sociologia do catolicismo de Max Weber²⁴. O sociólogo alemão, como referencial obrigatório para os estudos sobre o desenvolvimento dos elementos característicos – *peculiares* – da Época Moderna, está longe de ser um interlocutor contornável para aqueles que pretendem compreender os discursos acerca da modernidade de qualquer tipo ou abordagem teórica. E isso se aplica aos estudos sobre o catolicismo, ainda que – como se verá – ele não tenha elaborado um estudo sistemático sobre o mesmo.

Portanto, este capítulo passará em revista os principais estudos weberianos que tocam diretamente em temas relacionados à Igreja católica romana. A exposição buscará uma sistematização das análises de Weber sobre o catolicismo, que permita transformá-las em chaves teóricas para interpretar a obra teológica e pontifícia de Joseph Ratzinger-Bento XVI.

Segundo Carlos Eduardo Sell²⁵, dentro do quadro dos estudos weberianos o catolicismo não possui um papel de destaque. Ainda segundo ele, o motivo de tal “ausência” é o fato de que Weber considerava os estudos do teólogo protestante Ernst Troeltsch (1865-1923), dentro do debate da teologia liberal de sua época, como fundamentais e que este teria liquidado muitas questões que ele, que não era teólogo, não teria sido capaz de resolver²⁶. Isso, é claro, não significa que Weber não tenha se interessado pela Igreja católica e nem mesmo que não tivesse planejado dedicar parte dos seus estudos a ela. Isso fica bem claro no estudo sobre o surgimento da modernidade, realizado por Wolfgang Schluchter. Este aventa que Weber teria ido em

²⁴ Para uma introdução geral ao seu pensamento, ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Para a problemática religiosa, MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, F. (org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. São Paulo: Vozes, 2003, p. 67-93.

²⁵ Cf. SELL, Carlos Eduardo. **Vaivém autenticamente humano: a sociologia do catolicismo em A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Trabalho não publicado.

²⁶ *Ibid.*

cinco direções para além do estudo do protestantismo ascético, o que não aconteceu por conta de sua morte em 1920. Neste esquema fica evidente o espaço que seria concedido ao catolicismo medieval; os passos dos seus estudos seriam seguintes: 1) a compreensão de sua distintividade no quadro geral das religiões; 2) o catolicismo pré-Reforma (Tomás de Aquino, Duns Scotus, Bernardino de Siena e Antônio de Florença); 3) os predecessores do protestantismo ascético, a ética monástica e das “seitas” de John Wycliff e Jan Hus; 4) o catolicismo pós-Reforma e da Contrarreforma (jesuítas, jansenismo, por exemplo); e, por fim, 5) o papel dos judeus na vida econômica²⁷.

Schluchter acentua que o estudo sobre o cristianismo ocidental teria dedicado grande atenção à Igreja Católica Romana, a primeira grande burocracia racional do mundo e sua relação tanto com os movimentos de virtuosos religiosos ortodoxos quanto com os poderes feudais. Tal interpretação está fundada na sociologia do direito e, sobretudo, na sociologia da dominação da primeira versão de *Economia e sociedade* (parte 2), sobre a qual este capítulo também se debruçará²⁸.

Ou seja, Schluchter afirma que os estudos weberianos não parariam na Reforma Protestante e nas suas consequências no século XVII, mas abarcariam também a separação entre a Igreja oriental e ocidental, as reformas gregorianas e a Questão das Investiduras. Ainda assim, segundo o mesmo comentador, tais estudos não mudariam o argumento d'A *ética protestante*, mas forneceria um contexto maior para a sua leitura²⁹. Em outras palavras, ele defende que mesmo que Weber pretendesse estudar o cristianismo oriental e ocidental, isso não implicaria uma revisão dos seus estudos sobre o protestantismo ascético e a tese de que fora a sua ética a fornecer os “elementos constitutivos do éthos capitalista moderno e da cultura vocacional”³⁰.

²⁷ Cf. SCHLUCHTER, Wolfgang. **Paradoxos da modernidade:** cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 285. Schluchter mostra que as referências de Weber à história da Igreja estão fundamentadas na obra de Ernst Troeltsch e, por isso, esta pode ser usada de forma parcial para preencher as lacunas da obra de Weber (cf. p. 279).

²⁸ *Ibid.*, p. 265-266. Para maiores informações históricas acerca da redação de *Economia e Sociedade*, cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *Economia e Sociedade: últimos achados sobre a “grande obra” de Max Weber*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 68, p. 41-51, 2008.

²⁹ SCHLUCHTER, *op. cit.*, p. 249.

³⁰ *Ibid.*, p. 246.

Em termos de estrutura, o capítulo está dividido em duas partes, relacionando de forma diferenciada as variáveis “catolicismo” e “modernidade”. A primeira investiga o papel do catolicismo na formação do mundo moderno, discutindo três processos intercalados: a gênese do capitalismo, o processo de desencantamento do mundo e a secularização. Na segunda parte esta *perspectiva diacrônica* será substituída por uma visão estrutural *sincrônica* que trata da relação entre o catolicismo e as esferas de valor do mundo moderno, em especial da esfera intelectual, política e econômica. No final do capítulo é explicado de que modo estes referenciais servem como guias analíticos da tese.

1. O CATOLICISMO E A GÊNESE DO MUNDO MODERNO

Os primeiros elementos que serão extraídos da obra de Weber já aparecem n’*A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*³¹. Para a interpretação deste texto na linha de uma sistematização da sociologia do catolicismo este capítulo se apóia no estudo de Carlos Eduardo Sell sobre o tema³². Para ele, nesta obra a Igreja católica aparece caracterizada de quatro formas, como 1) *doutrina da lei natural*, como 2) *instituição dispensadora da graça*, como 3) *forma de vida extramundana (monasticismo)* e como 4) *forma de vida intramundana (sacramentos)*. Mas da exposição de Sell interessa mais especificamente – sem descurar, é evidente, da sistemática do catolicismo que ele apresenta – sobre o último ponto de sua análise, que versa sobre a relação entre *catolicismo e modernidade*, ou seja, entre catolicismo e 1) capitalismo, 2) desencantamento do mundo e 3) secularização. A partir destas diferentes categorias Weber nos oferece chaves históricas para entender o papel do catolicismo na formação do mundo moderno.

1.1 O CATOLICISMO E A FORMAÇÃO DO CAPITALISMO

Olhando para a primeira parte d’*A ética protestante*, na qual ele se propõe a colocar o problema de pesquisa da obra, Weber estuda ali a relação entre confissão religiosa e estratificação social, perguntando-se o motivo de uma maior participação protestante na posse de capital e nos postos de direção na economia moderna. Weber não descarta que possa haver “dominação da Igreja católica – ‘que pune os hereges, mas

³¹ Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

³² Cf. SELL, 2016b.

é indulgente com os pecadores”³³, suportada tanto no passado quanto no presente por “até mesmo por povos de fisionomia econômica completamente moderna”³⁴, ao mesmo tempo em que se pergunta sobretudo como foi possível que tais pessoas e regiões suportassem a dominação calvinista, que ele caracteriza como “a forma simplesmente mais insuportável que poderia haver de controle eclesiástico do indivíduo”³⁵.

Ou seja, países economicamente modernos podem ser caracterizados por um predomínio da vida religiosa católica. Por isso, a argumentação de Weber ainda nesta primeira parte d’A *ética protestante* opõe-se diretamente à explicação que ele diz ser comum em sua época de que as diferenças na participação na atividade econômica moderna se dariam por um *estranhamento do mundo* por parte dos católicos, mais inclinados ao desapego dos bens neles inculcados por elevados ideais ascéticos próprios da vida dos virtuosos que são os monges e, do outro, uma característica *alegria com o mundo* de cunho protestante³⁶. Weber defende que a sua compreensão parte do oposto disso, pois, para ele, nada é mais estranho ao protestantismo (ascético) do que tal alegria e se poderia aplicar a ele (particularmente o francês, que ele analisa no capítulo em tela) tanto quanto aos católicos do norte da Alemanha. Por isso, ele defende que:

[...] com noções tão vagas com o (pretenso!) “estranhamento do mundo” do catolicismo, a (pretensa!) “alegria com o mundo” de cunho materialista do protestantismo e tantas outras noções desse gênero, não se vai muito longe, porquanto nessa generalidade elas estão longe de exatas, quer para a atualidade, quer ao menos para o passado³⁷.

É, afinal, justamente a conexão entre estranhamento do mundo, ascese e devoção eclesial por um lado e a aquisição capitalista do outro que ele pretende analisar³⁸. É interessante notar – nessa pesquisa em que se trata, no fundo, da relação entre catolicismo e modernidade – o que

³³ WEBER, *op. cit.*, p. 31.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 44.

³⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁸ *Ibid.*, p. 36.

Weber afirma neste campo sobre protestantismo histórico (os seus principais fundadores e representantes, como Lutero, Calvino, Knox, Voët) e os seguidores mais extremados das suas confissões contemporâneos a Weber: ele “ligava pouquíssimo para o que hoje se chama ‘progresso’”³⁹ e era “inimigo declarado de aspectos inteiros da vida moderna”⁴⁰. Por isso Weber não buscou o “parentesco íntimo”⁴¹ entre o antigo espírito capitalista e a cultura capitalista moderna na suposta alegria do mundo protestante de cunho materialista e antiascética, mas sobretudo nos seus traços puramente religiosos⁴².

É fundamental frisar que Weber não está nesta obra contrastando a ética protestante em geral com ética católica. Na verdade, aqui luteranismo e catolicismo aparecem unidos sob a mesma avaliação: ambos se configuram como um tipo *tradicionalista* de aquisição. Contudo, em termos gerais, o argumento de Carlos Sell é que o trato católico com o capitalismo é caracterizado como *complacência* ou *condescendência*, mas não como impedimento ou entrave. O *ethos* profissional aquisitivo não tem um valor nem positivo nem negativo, mas está ligado à ordem natural; por isso não encontra na doutrina católica nem uma legitimação nem uma condenação apriorística⁴³. A sua posição é, portanto, *ambivalente*. E se depois o catolicismo passou a sancionar positivamente o impulso aquisitivo foi de modo reativo, ao contrário do puritanismo que está entre as suas causas (uma delas). A sua resistência também pode ser explicada por fatores históricos e:

[...] e se explica pelo fato de que a autonomização de uma esfera do ganho desprovida de motivações éticas contraria a lógica social do catolicismo que, enraizada no **tradicionalismo**, buscava **a integração da ordem social em sua visão orgânica**. Para Weber, a aversão do catolicismo em relação ao capitalismo não reside prioritariamente no plano de sua natureza intrínseca (teológica), nem no plano de sua doutrina econômica, mas no plano de sua **doutrina social**⁴⁴ (grifo nosso).

³⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cf. *Ibid.*

⁴² Cf. *Ibid.*

⁴³ Cf. SELL, 2016b.

⁴⁴ *Ibid.*

Os estudos sobre *A ética econômica das religiões mundiais*—dentro de sua sociologia do racionalismo⁴⁵— ao tratar da tensão entre a religião e a esfera econômica, Weber mostra toda religião de salvação sublimada entrou em choque com a economia enquanto empreendimento objetivo, racionalizado, orientado por preços monetários que se formam num mercado caracterizado pela luta de interesses⁴⁶. É aí que também alude a uma máxima que Weber sempre relaciona ao catolicismo, que no século XII foi incluída no Decreto de Graciano (do qual nasceu o direito canônico) como uma forma de condenação eclesiástica ao comércio: *homo mercator nunquam aut vix potest Deo placere* (o comerciante nunca ou dificilmente pode agradar a Deus)⁴⁷:

O lema católico *Deo placere non potest* permaneceu por longo tempo representando a tomada de posição característica das religiões de salvação em face da vida econômica lucrativa; e, em toda metódica de redenção que fosse racional, a admoestação contra o apego a dinheiro e bens se exacerbava ao ponto da execração⁴⁸.

Ainda assim, de acordo o paradoxo das consequências, Weber mostra que, a própria ascese racional, especialmente do monacato, acabou criando a riqueza que rejeitava, tornando os mosteiros em verdadeiros “lugares de economia racional”⁴⁹. Esta temática, no entanto, será explorada com mais vagar na segunda parte deste capítulo, na qual se tratará especificamente da tensão entre esfera religiosa e esfera econômica.

⁴⁵ WEBER, Max. **Ética econômica das religiões mundiais**: Ensaios comparados de sociologia da religião. Confucionismo e taoismo, v. 1. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 363.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 371.

⁴⁷ Cf., a respeito, COMPARATO, Fábio Konder. Capitalismo: civilização e poder. **Estudos Avançados**, v. 25, n. 72, 2011, p. 261-262.

⁴⁸ WEBER, *op. cit.*, p. 372.

⁴⁹ *Ibid.*

1.2 O CATOLICISMO E O PROCESSO DE DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Antes de apresentar diretamente a posição católica no processo de *desencantamento do mundo* é indispensável fazer uma pequena digressão, recorrendo aos estudos mais atuais e autorizados sobre a interpretação de tão disputado sintagma weberiano. Aqui não se falará somente partindo d'A *ética protestante*, mas de outros textos fundamentais de Weber, como a conferência de 1917 intitulada *A ciência como profissão* (também traduzida amiúde como *A ciência como vocação*), na qual pode ser identificada uma aproximação da ideia de desencantamento (científico) de aspectos e autores típicos da doutrina católica. Ali, ao lado da Igreja luterana, a Igreja católica aparece como uma “uma comunidade religiosa [...], uma *instituição* que abrangia necessariamente justos e injustos”, cuja finalidade é “dispensar aos humanos os bens de salvação (Igrejas Católica e Luterana)”⁵⁰. O conceito de Igreja e o caráter de adesão voluntária a ela é mobilizado n'A *ética protestante*, mas será sobretudo em *Economia e Sociedade* que Weber apresentará sua compreensão de igreja.

1.2.1 As formas de desencantamento: pela religião e pela ciência

A ideia de desencantamento do mundo é central na visão weberiana da modernidade. Tal posição é defendida por Carlos Sell em um importante estudo sobre a concepção de racionalização e racionalismo em Weber⁵¹ em que este estabelece um diálogo crítico com outro pesquisador brasileiro, Antônio Flávio Pierucci, que adentrou exegeticamente na obra weberiana para perscrutar o *núcleo-duro* do conceito. A posição adotada neste espaço endossa a leitura crítica de Sell, mas não pode deixar de compreender esta última sem que se faça uma inevitável referência ao seu principal interlocutor, com a qual se começa adiante.

Quanto à origem do conceito, por Pierucci atribuída a Friedrich Schiller, (1759-1805), expoente do romantismo alemão, Sell descarta a

⁵⁰ WEBER, 2004, p. 131.

⁵¹ SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

hipótese por conta do uso habitual do termo na época de Weber⁵², defendendo que a novidade está no conteúdo que Weber associa à expressão. Mas deixando de lado questões como a origem do sintagma – que aparece 17 vezes na obra weberiana – qual o seu significado preciso, para Pierucci? Segundo ele o sintagma possui *dois significados*, referidos a um “mundo duplamente desencantado”⁵³. Um processo com duas faces, pois foi operado por duas forças: a religião e a ciência. Há, portanto, o desencantamento religioso (sentido “a”) e o desencantamento científico (sentido “b”), mesmo que como núcleo-duro do conceito prevaleça a semântica religiosa. Estes dois sentidos aparecem ora separados, ora juntos. O *desencantamento religioso do mundo* refere-se ao processo histórico impulsionado pela profecia emissária do judaísmo, que desprezava tanto o poder coercitivo da prática mágica quanto o ritualismo do serviço religioso, substituindo-o pelas exigências éticas de um Deus supramundano. A doutrina puritana radicalizou estes princípios, relegando até mesmo os sacramentos e as boas obras (tão caros à piedade católica) à mera condição de auxílios externos para a glorificação divina, sem eficácia alguma sobre o desígnio eterno e onipotente do Criador que predestina uns para a salvação e outros para danação. Em suma, o primeiro significado para Pierucci seria o de *desmagificação*. Mas não só. Falta ressaltar o segundo aspecto evocado pela acepção religiosa do conceito desencantamento do mundo: a desmagificação foi seguida de uma forte eticização (moralização) da conduta prática; eliminada a magia, resta “o ativismo ético-ascético no trabalho profissional cotidiano”⁵⁴.

Já o *desencantamento científico do mundo* teria um significado mais moderno historicamente. Revela que a imagem de mundo metafísico-religiosa é corroída pela moderna ciência empírica. Deste modo, a religião – que não pode oferecer o racional – oferece apenas uma visão de mundo subjetiva. E a ciência? Ela não pode sequer produzir visões de mundo. Por isso a ciência se apresenta como um poder irreligioso, alheio a tudo aquilo que se refere ao transcendente.

⁵² Cf. SELL, Carlos Eduardo. A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a Religião e o Brasil no contexto moderno-global. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 3, n. 6, julho-dezembro 2015, p. 16.

⁵³ PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 139.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p.126.

O mundo é, pois, analisável, explicável, calculável, “um mundo sem deuses”⁵⁵. Ele possui leis próprias (como as da natureza) e cabe à ciência desvendá-las. E é só isto. Pode-se procurar, mas o mundo oferecerá somente a relação causal empiricamente observável e nada mais:

Este fenômeno surge de certa forma com o racionalismo intelectualista progressivo, sempre que os homens se arriscaram a racionalizar a imagem do mundo como um cosmo governado pelas regras impessoais⁵⁶.

Ei-lo, o desencantamento científico do mundo, primeiramente como uma inevitável *perda de sentido*, perda de significado. Até mesmo a razão não pode conferir sentido à vida.

Carlos Eduardo Sell, tratando ainda da semântica do conceito, critica a dupla dimensionalidade – a interpretação dualista⁵⁷ – a ele atribuída por Pierucci. Assim, ele falará de uma *desmagificação prático-religiosa* e, também, de uma *desmagificação teórico-científica*. Dentre as diversas citações feitas por ele, destaca uma extraída da conferência *A ciência como profissão*, na qual ficaria mais clara a interpretação de que o avanço do conhecimento científico como desencantamento, ainda ligado à noção de magia:

⁵⁵ WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 325.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cf. SELL, 2015, p. 16-17.

As crescentes intelectualização e racionalização não significam, portanto, um crescente conhecimento geral das condições de vida sob a qual se está. Significam, isso sim, algo diferente: saber ou acreditar que poderíamos, bastando para tanto querer, nos inteirar a qualquer momento de que não há, em princípio, poderes misteriosos imponderáveis interferindo na vida; que, em vez disso, é possível — em princípio — dominar todas as coisas por meio do cálculo. Isso, no entanto, significa o desencantamento do mundo. Não é mais preciso, como faz o selvagem (para o qual existem tais poderes), lançar mão de recursos mágicos para dominar ou apelar aos espíritos. São recursos tecnológicos e cálculo que realizam isso. Esse é, acima de tudo, o significado da intelectualização como tal⁵⁸.

Ou seja, lançar mão do cálculo implica desqualificar a magia como meio de lidar com a realidade. A ciência, portanto, implica *desmagificação*. Assim, apoiando-se numa acurada revisão das aparições do conceito, ele afirma que:

[...] se a religião elimina a magia como meio de salvação, a ciência (e junto com ela a técnica, podemos acrescentar), por outro lado, retira toda a magia ou mistério do mundo e a coloca por inteiro à disposição do domínio humano. O fim da magia aqui (científico) e acolá (religioso) possui, no final das contas, o mesmo solo e a mesma raiz⁵⁹.

Sell defende que o desencantamento deve ser olhado dentro do contexto mais amplo da sociologia do racionalismo. Fora dessa grande arquitetura, ele não pode ser compreendido como realmente aquilo que é: uma das variáveis pela qual Weber explica o modo pelo qual a civilização moderna ocidental “institucionalizou o racionalismo prático-ético de condução sistemática da vida e de dominação do mundo”⁶⁰.

⁵⁸ WEBER, Max. Ciência como vocação. In: BOTELHO, André (org.). **Sociologia**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p. 407.

⁵⁹ SELL, 2013, p. 242-243.

⁶⁰ *Id.*, 2015, p. 19.

Segundo Wolfgang Schluchter – para recorrer ainda a um terceiro e último estudo sobre o desencantamento do mundo – um mundo encantado, entendido por Weber como um jardim encantado, é aquele no qual a relação com o além-mundo é dominada pela coação, ou melhor, pela magia⁶¹. O encantador por excelência é, portanto, o mago, o feiticeiro.

Mas o que mais interessa a Weber, dentro do quadro da racionalização religiosa é a passagem das representações mágico-mitológicas para representação ético-religiosas. Por isso, para ele, o surgimento das religiões de salvação é um passo decisivo na história. Nelas, os principais opositores da atividade do mago são os profetas (emissários, como no caso do judaísmo). Weber “vê no judaísmo antigo uma ação religiosa relativamente livre da magia, que ele legou ao cristianismo”⁶². Mas somente no protestantismo ascético (formado por calvinistas, puritanos, pietistas, anabatistas, batistas, menonitas e *quackers*) o desencantamento foi *radicalizado*; nele se deu “a absoluta libertação da graça *sacramental* cristã”⁶³. Esse é um ponto fundamental: os sacramentos permanecem como resquícios de magia no seio do cristianismo.

Schluchter também interpreta o desencantamento do mundo como um processo ao mesmo tempo *histórico-religioso* e *histórico-científico*. A religião opera a desmagificação, enquanto a ciência é uma segunda potência cultural a impulsionar o desencantamento. Por isso, no pensamento weberiano ele alude ao papel tanto do pensamento científico helênico quando da própria ciência moderna, pela via do conhecimento racional⁶⁴.

Da pesquisa de Schluchter, mais do que uma exposição do conceito de desencantamento é preciso extrair algumas observações que ele faz dentro de sua exposição do desencantamento *científico*, pois ali aparecem certas intuições que podem ser conectadas ao tema geral deste trabalho. As apreciações de Schluchter mostram o íntimo parentesco entre o desencantamento operado tanto pela religião quanto pela ciência.

Weber, orientando-se pela perspectiva do teólogo protestante alemão, Adolf Von Harnack (1851-1930), defende que o bispo Atanásio

⁶¹ Uma visão sucinta e de inspiração weberiana sobre o *pensamento mágico* está em PIERUCCI, Antônio Flávio. **A Magia**. São Paulo: PubliFolha, 2001.

⁶² SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014, p. 42.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 44.

de Alexandria (296-373 d. C.) logrou um papel fundamental, quando do seu debate com os filósofos helênicos de então acerca do dogma trinitário, sobre a primazia da fé; ele evitou que a ela se dissolvesse na filosofia. Harnack, em sua *História dos dogmas*, defende que sem Atanásio a Igreja teria caído nas mãos da filosofia grega. Por isso, é com ele que se introduzia o *sacrifício do intelecto* de que Weber trata, que nas palavras de Schluchter “se refere ao fosso intransponível que existe entre a salvação religiosa e o conhecimento racional”⁶⁵. A expressão latina *credo non quod, sed quia absurdum est* é erroneamente atribuída por Weber a Agostinho em *A ciência como profissão*, quando ele se encontra, na verdade, com certa variação em Tertuliano, conforme correção de Schluchter. Weber, ao falar explicitamente que a ciência não pode descobrir ou produzir o sentido das coisas, questiona-se sobre o estatuto da própria teologia que se entende como ciência:

“Teologia” e “dogmas” não existem de forma universal, mas certamente não são exclusivos do cristianismo. [...] E não é por acaso que o cristianismo ocidental e não só – diferentemente daquilo que o judaísmo possui de teologia – os ampliou mais sistematicamente (ou se esforçou para isso), mas que seu desenvolvimento nesse aspecto tenha tido de longe a mais forte significação histórica. **Foi o espírito helenista que criou isso, e toda a teologia do Ocidente remonta a ele**, como (notoriamente) toda teologia do Oriente se apoia no pensamento indiano. **Toda teologia é a racionalização intelectual de uma posse religiosa da salvação**⁶⁶ (grifo nosso).

A importância histórica da teologia do cristianismo (oriental e ocidental) é apresentada acima por Weber. Mas o que ele está dizendo também é que teologia não é irracionalidade (afinal, há uma gradualidade da racionalidade), mas uma forma de racionalização da crença religiosa, em que a religião – neste caso de salvação – busca sistematizar a relação com Deus e com o mundo. Segundo Weber é característico de toda teologia (não só a cristã, portanto) que o mundo tenha um sentido, o que a ciência não pode afirmar. Afinal, para a reflexão teológica há certas “revelações” que devem ser objeto de

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 45, nota 10.

⁶⁶ WEBER, 2013, p. 427.

crença e devem ser colocadas para além dos domínios da ciência. Mas como classificá-las, então?

Não representam nenhum “saber”, no sentido comumente entendido, e sim um “ter”. A quem não os “tem” – quem não tem a crença nem os demais estados condicionais sagrados –, nenhuma teologia pode substituí-los. E menos ainda outra ciência. Ao contrário: em toda teologia “positiva” o fiel chega ao ponto onde vale a sentença de Agostinho: “*Credo non quod, sed quia absurdum est*”. A capacidade para essa proeza de *virtuose* do “sacrifício do intelecto” é o traço decisivo do homem positivamente religioso⁶⁷.

Aí está a referência errônea a Agostinho, mas o que importa aqui é que o “‘sacrifício do intelecto’ leva legitimamente apenas o discípulo ao profeta, o fiel à igreja”⁶⁸. E não à ciência, evidentemente. Nesse sentido é que Schluchter deixa claro que na visão weberiana há uma oposição radical entre a fé religiosa e o conhecimento racional.

Seguindo um pouco mais com Weber na conferência *A ciência como profissão*, pouco depois de falar da teologia, ele apresenta sua famosa fórmula sobre o “destino do nosso tempo, com a racionalização e a intelectualização que lhe são próprias, e sobretudo com o desencantamento do mundo”⁶⁹, dizendo que aqueles que não podem suportar tal destino podem regressar “aos braços bem abertos e piedosos das velhas igrejas”⁷⁰, mas aqueles que o fazem têm de “oerecer – isso é inevitável – o ‘sacrifício do intelecto’”⁷¹. Assim, ainda que o desenvolvimento teológico, realizado de forma mais acentuada e sistemática na Igreja cristã (especialmente a oriental, para ser fiel às observações de Weber), e que esse desenvolvimento teológico represente uma dimensão de racionalização religiosa que busca sublimar a magia e conferir sentido ao mundo, (particularmente ao sofrimento por meio de uma teodiceia), no fim das contas a crença religiosa, se contrastada com a ciência esta elimina a magia, eliminando também o

⁶⁷ *Ibid.*, p. 428-429.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 429.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 430.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 431.

sentido que poderia estar por trás do mundo e se desfaz também da crença na presença do divino no mundo e mesmo fora dele.

Schluchter afirma que o movimento profético promovido de Jesus para Weber era “contrário ao racionalismo antimágico judeu. Esse racionalismo é intelectualista, mas não propriamente filosófico, e tem mais uma orientação ético-prática”⁷². Tal anti-intelectualismo é de caráter rural e parte da magia e da crença em demônios, distinto, por exemplo, do intelectualismo urbano de Paulo. De fato, em *Economia e Sociedade*, a magia e a crença nos demônios estão também presentes no berço da segunda grande religião de “rejeição do mundo” num sentido muito específico: o *cristianismo antigo*. Seu salvador é sobretudo um mago, sendo o carisma mágico um apoio nunca prescindível de sua autoconsciência. Weber caracteriza o evangelho de Jesus como “boa nova de um *não*-intelectual somente para *não*-intelectuais, para os ‘pobres de espírito’”⁷³, em oposição à sabedoria helênica e a rabínica, oferecendo uma salvação orientada não por um cunho universalista, mas aristocrático, pois a salvação seria para poucos, para aqueles que conseguirão passar pela porta estreita.

Assim sendo, o racionalismo ético de matriz judaica não é o que atraiu propriamente na propagação inicial da pregação cristã. No entanto, “Weber destaca reiteradamente que sem esse fundamento racional o cristianismo original teria ficado no nível de uma seita pneumática ou de uma religião misteriosa”⁷⁴. No entanto, “a força de atração do cristianismo não vir dos elementos racionais, e sim dos não-racionais”⁷⁵. Nesse sentido é que Paulo foi fundamental para a expansão do cristianismo. A orientação da pregação de Jesus é mais sentimental se comparada a relação mais ético-racional de Paulo. Assim, Weber acredita que a confiança em Deus, em Jesus, exige o sacrifício da confiança na própria força intelectual. Este anti-intelectualismo interior próprio do velho cristianismo “não deve ser entendido como renúncia voluntária do conhecimento nem como efeito de um ceticismo”⁷⁶, mas

⁷² SCHLUCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, Jessé (org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Editora UNB, 1999, p. 60.

⁷³ WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**, v. 1, 4. ed., 3ª reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012, p. 416.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 63.

antes como “expressão de uma posição supra-intelectual, e não de uma posição anti-intelectual daquela nova crença em Deus”⁷⁷.

Schluchter, em uma nota importante, volta a comentar o texto de *Economia e Sociedade*, na qual conecta a fórmula *credo, non quodsed quia absurdum est*, atribuída a Tertuliano (ainda que não se encontre explicitamente em sua obra), ligada à fórmula *sacrificium intellectus* tomada do Vaticano I:

Mesmo que essas fórmulas transmitam sinais “iluminadores” e até “culturalmente revolucionários”, elas servem em Weber somente para dar uma definição positiva de crença. Nele, o caráter supra-racional da crença vem em primeiro lugar. Isto pode incluir uma posição contra-racional⁷⁸.

Nesta mesma linha aparece a conexão entre ética religiosa e esfera intelectual na *Consideração Intermediária da Ética econômica das religiões mundiais*. Deixando de lado a relação com a esfera estética (a menção ao Concílio de Trento e sua relação com a música⁷⁹) e com a esfera erótica (a leitura da experiência erótica associada quase como um *sacramento*⁸⁰) é na aproximação com a esfera intelectual, o “reino do conhecimento reflexivo”⁸¹ que é preciso focar a atenção. Segundo Weber, a religiosidade se aproximou mais da pesquisa empírica do que da filosofia. E muitas vezes a religiosidade considerou a pesquisa puramente empírica, mesmo nas ciências da natureza, como mais facilmente compatível com os seus interesses do que a filosofia. Foi esse antes de mais nada o caso do protestantismo ascético. Mas onde o conhecimento racional empírico transformou o mundo num mero “mecanismo causal”⁸² contra a visão religiosa de um “cosmos ordenado por deus e, portanto, orientado eticamente de modo *pleno de sentido*”⁸³. A visão de Weber está claramente expressa a seguir na *Consideração Intermediária*:

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 73, nota 20.

⁷⁹ *Id.*, 2016, p. 386.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 391.

⁸¹ *Ibid.*, p. 395.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Id.*

Com isso, a cada avanço do racionalismo da ciência empírica, a religião vai crescentemente desalojada do reino do racional para o irracional, e ela então passa a ser tão simplesmente: o poder suprapessoal irracional (ou antirracional). É muito variável, naturalmente, o quanto há de consciência ou, ainda, de coerência lógica na percepção dessa oposição. Não parece inconcebível o que se afirma de Atanásio, a saber, que na luta contra a maioria dos filósofos gregos da época ele tenha imposto sua fórmula, pura e simplesmente absurda do ponto de vista racional, também para constrangê-los a um expresse sacrifício do intelecto [*Opfer des Intellekts*] e fixar um limite para a discussão racional. Apesar de tudo, não demorou muito para que a própria Trindade passasse a ser racionalmente discutida e fundamentada. E justo por causa dessa tensão aparentemente irreconciliável, a religião, tanto a profética quanto a sacerdotal, volta e meia reata relações de aliança com o intelectualismo racional. Quanto menos ela for magia ou mera mística contemplativa, e quanto mais ela for “doutrina”, tanto mais nela se faz sentir a necessidade de uma apologética racional. [...] Não existe absolutamente *nenhuma* religião, por mais “inabalada” que esteja como potência de vida em ação, que não tenha tido que exigir, *num ponto qualquer*, o “*credo non quod, sed quia absurdum*” – ou seja, o “sacrifício do intelecto”⁸⁴.

Num mundo sem sentido inerente, resta a luta, a disputa entre valores muitas vezes irreconciliáveis. As ordens deste mundo, as esferas de valor, regidas por sua legalidade interna, podem entrar em tensão umas com as outras, mas sobretudo com a esfera religiosa, que pressupõe postulados de sentido objetivos.

Uma última observação antes de prosseguir e avançar para além da temática do desencantamento. Neste mesmo texto – e isso chama bastante atenção desta pesquisa – o conceito de desencantamento aparece claramente ligado à ideia de desmitologização – como um dos seus aspectos correlatos e não como o substrato definidor do conceito.

⁸⁴*Ibid.*, p. 397.

Weber, tratando do politeísmo de valores modernos, que teria sucedido à luta entre os deuses ditos pagãos, diz textualmente:

É como no mundo antigo, ainda não desencantado, de seus deuses e demônios, apenas de outro ponto de vista: como o heleno outrora fazia sacrifícios a Afrodite, e depois a Apolo, e acima de tudo qualquer um os fazia aos deuses de sua cidade, assim é a prática ainda hoje, **desencantada e despida da mítica**, mas interiormente verdadeira plasticidade daquele comportamento⁸⁵ (grifo nosso).

Ainda relacionando-a com a conexão entre desmagificação e desmitificação sugerida por Weber na última citação note-se que Schluchter cita dentre as mais notórias “recepções” do conceito de desencantamento do mundo na literatura sociológica a apropriação deste – ainda que sem referência explícita – na obra de Max Horkheimer e Theodor Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, publicada originalmente em 1944⁸⁶. Nesta obra ela é identificada com a ideia de *desmitologização*⁸⁷. Tal conceito aparecerá com relativa frequência no pensamento de Ratzinger e, portanto, servirá de ponte para uma aproximação do seu pensamento à noção weberiana de desencantamento. No capítulo inteiramente dedicado à relação entre fé e razão as distinções e aproximações conceituais ficarão mais claras.

1.2.2 O catolicismo como etapa do desencantamento

No capítulo dedicado aos fundamentos religiosos da ascese intramundana na *Ética protestante*, a passagem já clássica que trata da solidão interior do puritano mostra que ele rejeita especialmente os sacramentos, pois eles embora sirvam para a glória de Deus, não servem para a obtenção da graça e não passam de auxílios externos. Assim, com o puritanismo se consuma a “supressão absoluta da salvação eclesiástico-sacramental (que no luteranismo de modo algum havia se

⁸⁵ *Id.*, 2013, p. 420.

⁸⁶ A edição que será usada aqui é a seguinte: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.2006.

⁸⁷ Cf. SCHLUCHTER, 2014, p. 34, nota 1.

consumado em todas as suas conseqüências) era absolutamente decisivo em face do catolicismo”⁸⁸. Nesse enquadramento é que aparece precisamente a referência ao

[...] grande processo histórico-religioso do *desencantamento* do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação⁸⁹.

O puritano rejeita tudo isso como superstição. Weber associa, então, os sacramentos à magia ou como uma forma racionalizada ritual com sobrevivência de elementos e conteúdos mágicos. No mesmo capítulo, outra alusão direta ao desencantamento vem depois de uma comparação da ética puritana com a ética luterana, que acusava aos puritanos a queda na “santificação pelas obras”; tal referência alude diretamente ao catolicismo, à sua *ética*, que não daria ensejo à formação de método racional de vida sistemático (para o leigo comum, por exemplo):

[...] o católico [leigo normal] da Idade Média vivia, do ponto de vista ético, por assim dizer “*von der Hand in der Mund*” {da mão para a boca}. Antes de mais nada, cumpria conscienciosamente os deveres tradicionais. As “boas obras” que por acréscimo ele viesse a fazer permaneciam como obras *isoladas* que não necessariamente formavam um conjunto coerente e tampouco eram racionalizadas na forma de um *sistema* de vida, ações essas que dependendo da ocasião ele executava, por exemplo, para compensar pecados concretos ou, sob influência dos padres ou então perto do fim da vida, como se fosse um prêmio seguro. Claro que a ética católica era ética de “convicção”. Só que era a *intenção* concreta da ação *isolada* que decidia sobre seu valor⁹⁰.

⁸⁸ WEBER, 2004, p. 95-96.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 106.

A ética católica enseja uma conduta anti-sistemática; expressão mais clara disso é o recurso ao expediente da confissão sacramental. Ela aparecerá diversas vezes na obra weberiana, explicando o motivo pelo qual o catolicismo não ensejou uma sistemática de vida que poderia estar entre os fatores causais da conduta aquisitiva capitalista.

Weber, em *Economia e Sociedade*, também compara rapidamente o catolicismo com o luteranismo, acentuando que ainda no catolicismo as obras ainda constituem um fundamento real para a salvação da alma; já ao luteranismo, caracterizado pelo *sola fides*, falta o impulso revolucionário ou racional-reformador. A Igreja é adiáfora, a fé é dócil, “relativamente indiferente ao mundo”⁹¹ e abertamente oposta ao ascetismo. De acordo com Weber, para o catolicismo cada ato em conformidade da lei implica a possibilidade da salvação, ainda que a graça divina precise compensar a insuficiência humana⁹².

Mas o que chama atenção neste contexto d'A *ética protestante* – para voltar a ele – é que uma das claras aparições do desencantamento está diretamente ligada a uma comparação entre a piedade puritana e a católica, como se pode comprovar a seguir:

O desencantamento do mundo: **a eliminação da magia como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas conseqüências que na religiosidade puritana** (e, antes dela, somente na judaica). O católico tinha à sua disposição a *graça sacramental* de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. Podia-se recorrer a ele em arrependimento e penitência, que ele ministrava a expiação, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensinava a *descarga* daquela *tensão* enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista viver⁹³ (grifo nosso).

Weber é claro: a supressão da ação mágica no catolicismo não se deu *com as mesmas conseqüências*; isso significa que o catolicismo

⁹¹*Id.*, 2012, p. 381.

⁹²*Ibid.*, p. 411.

⁹³*Id.*, 2004, p. 107.

participou a seu modo do processo de desencantamento, mas não o radicalizou, levando a uma supressão absoluta de tudo que soasse como magia ou mesmo ação mágico-sacramental, como fez o protestantismo ascético. Por isso Weber não vê o catolicismo com um entrave ao desencantamento do mundo, mas como uma *etapa*, pois os sacramentos que preserva contêm ainda elementos ocultos impregnados de magia.

Dito de outro modo, o catolicismo tem, inegavelmente, um papel no longo processo de racionalização: mesmo que os estudos weberianos tenham se concentrado nos pólos do processo (a profecia emissária judaica e o protestantismo ascético), isso não pode levar à “falsa impressão de que o catolicismo representa uma forma de retrocesso, versão na qual ele volta atrás em uma conquista já efetuada no judaísmo antigo”⁹⁴. Não é esta concepção de Weber. O desencantamento do mundo – Sell se apoia no supracitado Schluchter, mas no seu estudo específico sobre o tema – envolve mais atores e processos, atravessando desde a comunidade de Jesus, as comunidades fundadas por Paulo em sua atividade missionária e até o mesmo o processo de institucionalização do carisma original que deu forma à organização burocrático-eclesiástica ocidental. Nesse sentido é que Sell afirma:

O desencantamento não é um processo linear nem evolucionista, mas nem por isso o catolicismo deixa de constituir parte integrante e etapa constitutiva do *progressivo* processo de desencantamento religioso do mundo⁹⁵.

Ou seja, a questão é que a magia não foi eliminada com a mesma radicalidade que no puritanismo⁹⁶. A passagem do catolicismo para o puritanismo representa a “des-sacramentalização da prática religiosa”⁹⁷. Assim, quando as seitas anabatistas despedem-se dos sacramentos, levam o desencantamento religioso do mundo às últimas conseqüências. No entanto, para Weber os sacramentos não podem ser tidos como magia em estado puro, mas eles mesmos são formas de racionalização religiosa:

⁹⁴ SELL, Carlos Eduardo. **Notas para uma teoria sociológica do catolicismo no Brasil: contribuições a partir de Max Weber**. Trabalho não publicado.

⁹⁵ SELL, 2016a.

⁹⁶ Cf. WEBER, 2004, p. 106.

⁹⁷ SELL, *op. cit.*

Nesse movimento Weber antecipa os movimentos longos da história (*Long durée*) e, ao contrário do que fez em relação a primeira correlação causal, na qual ele hesitou em atribuir ao catolicismo um papel causal efetivo, na narrativa do desencantamento ele não tem problema em enxergar na piedade católica um elo decisivo da longa cadeia pelas quais se desenha a trilha que molda o processo de racionalização cultural da modernidade ocidental. Ao sistematizar os sacramentos o catolicismo insere-se no *continuum* da racionalidade e é parte integrante e elemento determinante da gênese da cultura moderna⁹⁸.

1.3 CATOLICISMO E SECULARIZAÇÃO

Secularização é um das categorias centrais que Weber legou à teoria sociológica, embora a palavra tenha sido por ele adotada literalmente do vocabulário de sua época. Mas para uma melhor compreensão do uso weberiano é imprescindível um recuo histórico afim de identificar as origens do termo, pois elas têm determinado em certa medida a disputa sobre o conceito.

“‘Secularização’ é uma metáfora”⁹⁹, aparecendo pela primeira vez dentro do contexto religioso, se bem que jurídico-religioso, nas últimas décadas do século XVI. No Código de Direito Canônico o termo tem uma acepção bem técnica:

a passagem de um religioso ‘regular’ ao estado ‘secular’; ou, de um modo mais geral, como documentam outros estudos, de ‘redução à vida laica de quem recebeu ordens religiosas ou vive segundo regra conventual’¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização**: categorias do tempo. São Paulo: UNESP, 1995, p. 29.

¹⁰⁰ *Id.*, **Céu e terra**: genealogia da secularização. São Paulo: UNESP, 1997, p. 17. Padre regular (clérigo católico) é aquele pertencente a uma Ordem Religiosa, regida por uma Regra, do latim *regula*. Padre secular (clérigo católico) é aquele ligado diretamente ao bispo diocesano. Passar ao estado secular é, então, deixar o claustro para viver no “mundo”, do latim *saeculum*. Essa idéia corresponde à expressão canônica de laicização. Isto é, quando um clérigo que tendo recebido as ordens religiosas e que vivia segunda a regra

Já uma segunda cunhagem da palavra surge com os efeitos da Reforma Protestante. Os príncipes que a ela aderiram, no decorrer dos séculos XVI e XVII, impuseram sua autoridade sobre as posses da Igreja Católica. Assim secularização passa a designar o ato jurídico do príncipe protestante que expropria os bens da Igreja para destiná-los a outros fins, o que implica a expulsão da Igreja do domínio temporal e um declínio do seu monopólio¹⁰¹. Neste episódio a palavra deixa o campo do direito eclesiástico, deixa a língua eclesiástica, o latim. Longueville, legado francês, durante as discussões em Westfália, utilizou o termo em sua língua pátria, *sécularizer* (secularizar), para referir-se aos atos de expropriação dos bens eclesiásticos. Assim, o conceito fica nitidamente dentro do “*campo político-jurídico*”¹⁰², relacionando-se “ao lento e tormentoso processo de afirmação de uma jurisdição secular – isto é, laica, estatal, sobre amplos setores da vida social até então sob o comando da Igreja”¹⁰³.

O estudo mais destacado em solo brasileiro (e que segue em linhas gerais a exposição de Marramao) até o momento fundado numa exegese acurada do conceito de secularização em Weber foi realizado por Antônio Flávio Pierucci¹⁰⁴, já citado antes por conta do seu trabalho, de natureza semelhante, sobre o desencantamento (posterior ao seu longo artigo sobre a secularização). Assim, a exposição inicial do conceito entremeará o pensamento weberiano propriamente dito e os comentários de Pierucci, para enfim apresentar duas abordagens alternativas.

Segundo Pierucci, Weber empregou o conceito 15 vezes. A maioria dos usos que Weber faz – oito deles – é na sua Sociologia do Direito, em *Economia e Sociedade*. Mais duas vezes no mesmo texto, na *Sociologia da Religião* (quinto capítulo), três vezes na *Ética Protestante* e duas vezes no texto as *Seitas protestantes e o espírito do capitalismo*. Um número tão reduzido de aparições só reafirma o costume weberiano de falar de algo sem citar-lhe o nome.

monástica perde a *amissio status clericalis* (a admissão ao estado clerical), passando ao estado laical.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 18.

¹⁰² *Ibid.*, p. 19.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998, p. 43-73.

Em primeiro lugar, o conceito de secularização na sociologia do direito: é no capítulo VII de *Economia e Sociedade* onde Weber trabalha o processo de racionalização jurídica. E a presença de oito aparições de conceito nesta parte de sua extensa obra é muito significativa. Assim se pode formular a seguinte pergunta: qual a direção do processo pelo qual passou o direito e no qual aparece a secularização? Este processo se dá “no rumo de uma autonomização do direito em relação à irracionalidade do antigo direito religiosamente revelado”¹⁰⁵. O processo, então, desdobrar-se-ia da seguinte forma: os enunciados normativos são sistematizados internamente; a prática jurídica, antes incerta, é estruturada de modo coerente; o corpo de normas passa por uma forte e progressiva racionalização formal; e, por fim - o que caracteriza a modernidade cultural - torna-se uma esfera de valor autônoma. Portanto, “a legitimidade da autoridade se torna a legalidade da regra geral, que é conscientemente desenvolvida, promulgada e anunciada com uma correção formal”¹⁰⁶, sem a necessidade de recorrer a qualquer outra esfera, principalmente à esfera religiosa. A esfera do direito é conduzida segundo a sua lógica interna. Para Pierucci, fica evidente deste modo que no processo:

O ponto de partida é sempre *sacral*; o ponto de chegada, *dessacralizado*. Cada esfera cultural de valor, em seu processo de racionalização interna, faz o mesmo trânsito mas com outro roteiro¹⁰⁷.

As fórmulas mágicas e a revelação carismática perdem seu lugar para técnicas racionais na elaboração do direito, transformando o sistema jurídico numa máquina técnico-racional (expressão máxima da objetivação e impessoalização produzida pelo processo). E pouco a pouco essas técnicas levam a um formalismo lógico-racional. As velhas formas do direito antigo são “desvalorizadas agora como práticas irracionais, incertas, incoerentes, arbitrárias [...] além de engessadas pela sacralidade (às vezes absoluta) da tradição”¹⁰⁸. Um dos resultados deste processo é expresso no conceito de secularização, de antemão tido como um conceito “jurídico-político”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁶ WEBER, 1982a, p. 344.

¹⁰⁷ PIERUCCI, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 63

Determinante é o fato de ser peculiaridade ocidental esse desenvolvimento da racionalidade jurídica, que chegou a uma ordem jurídico-legal. Isso dependeu também do fato que as leis sagradas do cristianismo se tornaram gradativamente mais distintas da jurisdição secular¹¹⁰. São deixados de lado também os oráculos, os ordálios, os sonhos, as adivinhações, que antes eram vistas como revelações de poderes supra-sensíveis e que regiam o direito. Mais uma vez perdem sua força os magos, os profetas e os sacerdotes.

As leis, não sendo mais consideradas sagradas nem dadas, podem a partir de agora ser legitimamente modificadas, reformuladas e até trocadas. Elas são, com tudo o que isto implica de maturidade e emancipação genericamente humanas, *revisáveis*¹¹¹.

A tradição não garante mais a vigência delas. Ou seja, “a racionalização jurídica [...] põe de pé o estado laico como *domínio da lei*”¹¹². Percebe-se, então, que o significado jurídico-político se impôs na Sociologia do Direito de Weber – segundo Pierucci – como aquele núcleo-duro do qual não se poderia prescindir, como “o declínio do poder hierocrático”¹¹³.

Agora a atenção se volta para a secularização fora da sociologia do direito. Na *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo* as duas aparições do conceito não estão no momento mais forte do texto. Já no ensaio *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo* o significado é fortíssimo, pois o conceito é acompanhado da palavra “processo”. Eis a aparição:

Um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização’, a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas¹¹⁴.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 52.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 60.

¹¹² *Ibid.*, p. 49.

¹¹³ WEBER, 1994, p. 379.

¹¹⁴ *Id.*, 1982b, p. 353

O que pode ocorrer em qualquer lugar, em qualquer época, mas que, de fato, tornou-se uma característica da modernidade. A partir desta distinção, Pierucci busca estabelecer um recorte entre os conceitos de desencantamento e secularização:

Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, *é um processo essencialmente religioso*, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação [...] Secularização, por outro lado, implica abandono, redução, subtração do *status* religioso, significa *sortie de la religion*; é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela¹¹⁵.

Em síntese, para Pierucci tantos eventos e processos, tão diversos entre si, designados pelo mesmo conceito de secularização e o seu uso esporádico fora da sociologia do direito mostra que há um núcleo-duro que é, de fato, jurídico-político:

A secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão /liberação da função de integração social¹¹⁶.

Jean-Claude Monod oferece outra leitura da mesma passagem de *As seitas protestantes*, que vai além de uma interpretação radicalmente rupturista e emancipatória do conceito em tela. Monod também atribui a Weber a estabilização (a neutralização sociológica) da secularização como categoria de interpretação da história moderna. Defende, também, que a secularização e o desencantamento se referem a processos distintos, incluindo-se na fileira daqueles que interpretam o primeiro como desmagificação. Mas Monod vai defender a ideia de *secularização-transferência* em Weber. De acordo com a sua

¹¹⁵ PIERUCCI, 1998, p. 50.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

interpretação, as seitas foram substituídas pelas associações laicas americanas (clubes). Há, segundo Monod, uma “*continuidade de função*”¹¹⁷ entre elas. Monod identifica *dois lados* no processo de secularização: um *negativo*, pois as seitas perdem o papel fundamental que logravam na sociedade; e um *positivo*, pois implica a “conservação da função probatória”¹¹⁸ nos clubes, herdada da livre vinculação a eles, como ocorria com as seitas. Esse segundo sentido está ligado ao “teorema da secularização”, que afirma B é A secularizado (remetendo à fórmula popularizada por Hans Blumenberg¹¹⁹). É assim que Monod defende que a “a secularização sugere ao mesmo tempo um laço genealógico e uma transformação como em um laço de filiação”¹²⁰. Assim é que o ascetismo intramundano aparece como uma “transferência ascética”¹²¹ para o mundo: aquilo que a Igreja católica exigia do monge, uma condução de vida ascética, disciplinada, é *transferida* para o mundo. Assim, a tese se aplica também à ética protestante. Ele faz a seguinte citação de Weber importantíssima neste enquadramento:

Primeiro, estamos interessados no fato de que a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recrutamento por eleição, é em grande parte produto de um processo de secularização. Sua posição é consequência da importância muito mais exclusiva do protótipo dessas associações voluntárias, ou seja, as seitas¹²².

Já Carlos Eduardo Sell afirmou que *secularização*, mais do que uma categoria explicativa do lugar do religioso na modernidade, explicaria a postura do moderno em relação ao religioso¹²³. Em outras palavras: “Mais do que uma sociologia do *religioso* na modernidade, a secularização nos remete a uma sociologia do próprio moderno”¹²⁴.

¹¹⁷ MONOD, Jean-Claude. **La querelle de la sécularisation**: de Hegel a Blumenberg. Paris: Vrin, 2002, p. 106.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Cf. **La legitimación de la Edad Moderna**. Valencia: Pre-textos, 2008.

¹²⁰ MONOD, *op. cit.*, p. 107

¹²¹ *Ibid.*

¹²² WEBER, 1982b, p. 357-358.

¹²³ Cf. SELL, 2015, p. 12.

¹²⁴ *Ibid.*

Sell estabelece um diálogo crítico com a leitura de Pierucci, esboçada um pouco acima, defendendo que para entender adequadamente a secularização é preciso definir antes o escopo de sua sociologia da religião e da própria modernidade. Sell relê o teorema da secularização em Weber a partir de Hans Blumenberg. Sell defende que a temática da secularização aparece de forma distinta em *Economia e Sociedade* e nos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*. O conceito de secularização não é aquele que dá estrutura à sociologia sistemática da ação religiosa que está em *Economia e Sociedade*. De qualquer modo, Sell identifica duas tendências de interpretação do conceito: uma *internalista* ou *específica*, que veria o conceito de secularização com um significado distinto de racionalização e desencantamento do mundo e outra *ampla* ou *externalista*, que buscaria o significado do vocábulo não no isolamento das passagens, mas a partir do contexto mais amplo de sua teoria. Pierucci é o representante mais destacado da primeira e é sobre a sua concepção que Sell se debruça, criticando a conclusão a que chega, pois a análise do conceito tornou-se restritiva, pois segundo Pierucci o uso mais freqüente na sociologia do direito daria a direção da semântica do conceito. Sell vai também contra a tendência substancialista, que se basearia na transferência— e a consequente ilegitimidade da Idade Moderna, centrando-se também na noção de *função*: a modernidade retomou questões postas pelo Medievo, oferecendo a elas respostas inteiramente novas. Assim, Sell defende que “a secularização considera tantos os processos de ruptura quanto de continuidade entre o moderno e suas raízes religiosas”¹²⁵. Para ele, o pensamento weberiano em sua sociologia da religião está, portanto, centrado mais na dimensão genealógica da modernidade; por isso o recurso mais frequente de Weber aos conceitos de racionalização e desencantamento:

¹²⁵ *Ibid.*, p. 22.

Dado esse entendimento, temos que o racionalismo da dominação do mundo da cultura ocidental é um complexo processo de mutação do racionalismo ético-prático contido na tradição judaico-cristã, em especial, na sua vertente protestante/ascética. O desencantamento do mundo (tanto pela religião quanto pela ciência) denota uma ênfase diferenciada, pois, neste caso, é um processo de perda que é descrito: a desmagificação das vias de salvação e de controle sobre o mundo. Ambos os conceitos apontam para muito mais do que processos de “saída da religião favorecidos pela própria religião” [...] pois, além da ruptura, é preciso conservar também a sensibilidade para finos elos de continuidade entre o ponto de chegada e o ponto de partida descritos nesses processos. Nessa medida, ambos são, fundamentalmente, **narrativas genealógicas de configuração do moderno**¹²⁶.

2. O CATOLICISMO NO MUNDO MODERNO: PERSPECTIVA SINCRÔNICA

As alusões de Weber sobre o catolicismo ou ainda sobre o cristianismo primitivo dentro de sua *sociologia da religião* de *Economia e Sociedade* (quinto capítulo) são variadas e esparsas, mas oferecem pistas precisas de uma interpretação mais global.

2.1 CATOLICISMO E ESFERA INTELECTUAL

Um primeiro bloco de temas está ligado ao desenvolvimento da *teologia católica*. Weber nota que somente no meio cristão foi desenvolvida “uma dogmática extensa de caráter teórico, estritamente compromissória e sistematicamente racionalizada”¹²⁷, tocando assuntos como cosmologia, soteriologia e especificações para a competência sacerdotal (sacramentos). Tal desenvolvimento deu-se em primeiro lugar na parte helênica do Império Romano, mas também no Ocidente, durante a Idade Média, tanto mais quanto o sacerdócio dispunha de autonomia frente ao poder político. Conforme o pensamento weberiano,

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Cf. WEBER, 2012, p. 317.

tal desenvolvimento foi provocado, sobretudo, pela peculiaridade do intelectualismo helênico, a tensão entre as particularidades do culto cristão e o seu confronto com os intelectuais inicialmente marginalizados da comunidade cristã da Antiguidade e, é claro, por conta da desconfiança inicial para com o intelectualismo puro (asiático), caracterizada por uma religiosidade congregacional laical que os bispos se viam obrigados a respeitar¹²⁸.

Dando um salto temporal, Weber também mostra que no cristianismo medieval foram principalmente os monges e aqueles que a eles estavam ligados que desenvolveram o pensamento teológico, ético e metafísico, o que explica que a religiosidade cristã do fim da Antiguidade até a Alta Idade Média e ainda na própria Contra-Reforma conservou o seu caráter sacerdotal e monacal¹²⁹. Assim, “é sobretudo na peculiaridade de seu monacato que se fundamenta a peculiaridade da atuação da Igreja no ocidente”¹³⁰. Sem dúvida, o monacato ocupa também na sociologia da religião um papel de destaque.

Weber também distingue, por exemplo, a doutrina formulada nos círculos intelectuais e aquela vivida pelas massas (em termos contemporâneos, ele estaria falando do “catolicismo popular”). É nesse sentido que ele afirma que a própria doutrina da Trindade (Três Pessoas em Um só Deus) comparada com outras trindades “parece ser substancialmente monoteísta, enquanto que o culto das missas e dos santos do catolicismo está de fato muito próximo do politeísmo”¹³¹.

Com isso Weber não está associando toda a doutrina e todos os aspectos da vida católica sob a única definição de politeísmo¹³², até porque ele analisa o catolicismo em camadas ou níveis distintos, ou melhor, de acordo com a sua estratificação interna. É somente nesse sentido específico que ele afirma que havia um cristianismo (de massas) substancialmente idólatra na Idade Média¹³³.

O trabalho sacerdotal e monacal ao sistematizar a doutrina é, para Weber, alimentado por componentes como o *sermão* (o

¹²⁸ Cf. *Ibid.*

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 341.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 348.

¹³¹ *Ibid.*, p. 351.

¹³² Nesse equívoco cai STARK, Werner. The place of catholicism in Max Weber's Sociology of Religion. **Sociological Analysis**, v. 29, n. 4, p. 202-210, 1968.

¹³³ Cf. WEBER, *op. cit.*, p. 328.

“ensinamento coletivo sobre coisas religiosas e éticas”¹³⁴) e a *cura de almas* (a “assistência religiosa aos indivíduos”¹³⁵), cuja a maior expressão é o sacramento da *confissão* (entendida por Weber como “administração de graça carismática [...] interiormente muito próxima das manipulações mágicas”)¹³⁶.

Tratando dos meios de alcançar a salvação – neste caso mediante a fé – Weber faz uma afirmação-chave sobre o catolicismo. Ele lembra neste contexto que o grau de desenvolvimento dogmático é distinto nas diversas religiões, mas que “certo grau de ‘doutrina’ é característica distintiva da profecia e da religiosidade sacerdotal em face da pura magia”¹³⁷. Weber diz que a própria magia exige a fé na capacidade do feiticeiro, mas que a fé em si mesmo, no taumaturgo, é exigida pelo cristianismo primitivo e isso se aplica especialmente a Jesus, quando curava possessos. Mas ainda assim o cristianismo, vendo penetrar em seu seio o intelectualismo, desenvolveu uma quantidade cada vez maior “dogmas racionais, oficiais e comprometedores, uma crença de teólogos”¹³⁸. E num sistema de uma Igreja rica em dogmas, em dogmas numerosos,

[...] só é possível exigir a *fides implicita*, a disposição geral de subordinar a convicção própria à autoridade da fé competente no caso concreto, tal como o fazia e ainda o faz, em amplo grau, a Igreja católica¹³⁹.

Com isso, mais do que a crença propriamente dita nos dogmas, está posta a confiança no profeta ou na autoridade ordenada da instituição. Weber mostra que em Jesus e Paulo a crença não está centrada no dogma, mas na confiança incondicional nas promessas divinas. Já na Igreja institucionalizada, a *fides explicita* acaba por ser exigida de uma “aristocracia dos *dogmaticamente* instruídos e cientes”¹⁴⁰, formada por sacerdotes, pregadores e teólogos. Há, portanto, uma “qualificação ‘estamental’ em virtude de ‘instrução’”¹⁴¹, que está

¹³⁴ *Ibid.*, p. 318.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 377.

¹³⁸ *Ibid.*, 378.

¹³⁹ *Ibid.*, 379.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

presente em toda burocracia, inclusive eclesiástica. Assim, o virtuoso religioso, seja ele pastor de almas ou herói da fé, por conta do “carisma da confiança”¹⁴² pode agir de forma diferente do leigo, pois a “fé proporciona, neste caso, uma espécie de sucedâneo de capacidades mágicas”¹⁴³. Tal “atitude interna especificamente anti-racional”¹⁴⁴ caracterizada pela confiança absoluta na ação divina está tanto no islã quanto no cristianismo “e por toda parte em forte contraste com o ‘saber’ particularmente o saber teológico”¹⁴⁵. Esta oposição, segundo Weber, desempenha uma papel predominante no cristianismo antigo, em Jesus e em Paulo, na luta contra a filosofia helênica (e mais tarde, nos séculos XVII, na Europa ocidental e nos séculos XVIII e XIX na Europa oriental).

Para Schluchter, isso mostra quanto o cristianismo é um religião de fé, de tipo anti-intelectual, pois reduz a fé explícita à implícita, limitando-a pelo menos aos leigos à confiança total na Igreja. Assim, para ele – na linha de Weber – a religiosidade calcada na fé opõe-se ao intelectualismo teológico¹⁴⁶. É nesse sentido que Weber volta à fórmula de Tertuliano (sem citá-lo):

Toda devoção fiel genuinamente religiosa, de natureza qualquer, inclui direta ou indiretamente, em algum ponto, o “sacrifício do intelecto”, em favor daquela qualificação espiritual específica, supra-intelectual, da entrega absoluta e da confissão, cheia de confiança: *credo, non quod, sed quiam absurdum est*. [...] A crença no “absurdo”, o triunfo, que já aparece nas prédicas de Jesus, sobre o fato de serem as crianças e os ignorantes, e não os cientes, aqueles que recebem de Deus este carisma da fé, indica a tensão enorme entre esse [tipo] de religiosidade e o intelectualismo apesar de que ela, ao mesmo tempo procura empregar este, continuamente, para seus próprios fins¹⁴⁷.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 380.

¹⁴⁶ Cf. SCHLUCHTER, 2011, p. 283.

¹⁴⁷ WEBER, *op. cit.* p. 380.

Ao estudar a relação entre ética religiosa e “mundo”, Weber assevera que quanto mais sistematizada e interiorizada for a religiosidade de salvação na direção de uma “ética de convicção” mais ela estará em tensão com o mundo¹⁴⁸. Quanto mais o mundo é moldado de forma sistemático-racional como um cosmos, mais forte será a tensão ética desde modo de encará-lo com as ordens intramundanas, que são sistematizadas a partir de suas “legalidades intrínsecas”¹⁴⁹.

Como já se viu, a questão dos sacramentos interessa muito aqui – especialmente o tema da confissão – pois retoma as apreciações feitas quando se aludiu mais acima à obra *A ética protestante*. Weber busca apresentar, na sua sociologia da religião, a relação entre os caminhos de salvação adotados e a condução da vida. Ele mostra que o caminho pode ser a salvação como obra do salvado, que em geral toma duas formas: o *ritualismo* e as *obras sociais*. Quanto ao primeiro, Weber mostra que a salvação ritual importa-se mais que o conteúdo sentimental do momento devocional, embora tal estado de ânimo seja transitório, o que implica pouca incidência sobre o agir cotidiano; neste âmbito ele se refere ao:

[...] momento de assistir uma missa ou uma representação mística, atua quase tão pouco sobre o modo de agir, terminada a cerimônia, quanto a emoção, por maior que seja, do público expectador de uma peça teatral bela e edificante costuma influenciar sua ética cotidiana¹⁵⁰.

Ao contrário disso, quando há a busca por conservar a devoção produzida pelo rito de forma perene tal postura assume um caráter místico, o que se torna mais difícil pois a mística está ligada a um carisma individual. Ao contrário dessa perspectiva, está a sua compreensão de “um ‘sacramento’ quando sua dispensa está ligada ao pressuposto de que traria a salvação somente aos eticamente puros perante Deus, e aos outros, a perdição”¹⁵¹. Weber exemplifica tal concepção remetendo ao temor de receber a comunhão de forma indigna, o que implicaria a própria condenação. Assim, Weber vê na

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 385.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 386.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 358.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 359.

confissão sacramental uma forma de racionalização da exigência de pureza ritual, para a qual a impureza é agora a dos pecados da alma¹⁵².

A confissão, na perspectiva weberiana, oferece um alívio interno àquele que necessita da salvação – e aqui está a conexão com *A ética protestante* – o que acaba por desfavorecer o desenvolvimento de um método de condução de vida sistematizado, racionalizado, pois o fiel tem a convicção de que obterá a absolvição de seus pecados mediante uma nova confissão. Assim, esse sacramento leva a prescindir da *certitudo salutis* advinda de uma disciplina global. De fato, segundo a ótica weberiana, a confissão que a Igreja católica ocidental ministra – na qual mesclariam a técnica jurídica romana e a ideia de compensação pecuniária do assassinato de matriz germânica – limita o desenvolvimento de um método racional de condução da vida¹⁵³.

O tratamento dado por Weber aos sacramentos – ele se concentra também na Eucaristia – está justamente no grau de sobrevivência de magia neles. É nesta linha que Weber fala do “caráter essencialmente mágico”¹⁵⁴ que está por trás da ideia de que se possa introduzir em si a força divina, concepção compartilhada tanto por aqueles que crêem no animal totêmico tanto por aqueles que creem no processo da “hóstia transmutada no corpo divino pela magia”¹⁵⁵. Tal apropriação, segundo ele, pode se dar em sentido “mágico ou ritualista”¹⁵⁶ e requer a mediação de sacerdotes ou mistagogos¹⁵⁷. Por isso mais adiante ele vai falar na *administração carismática da graça*, mas da *graça institucional*, comunicada por meio de um corpo de funcionários credenciado perante os seguidores. Essa graça, na visão weberiana, “pode atuar diretamente por meio de sacramentos puramente mágicos”¹⁵⁸. Nessa afirmação, há uma aproximação que quase se transforma em equação de equivalência entre sacramentos e magia.

Mas só que o pensamento de Weber não é simplista. Importa ressaltar que ele mostra que ao mesmo tempo em que o sacramento não suplanta a magia, não deixa de ser uma forma de racionalização dela. Assim é que a Igreja ocidental – como muitas vezes chama a Igreja católica – sistematizou a doutrina dos sacramentos, associando-os

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 376.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 375.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

necessariamente ao carisma de cargo, de ofício. Devido a isso na transmissão dos sacramentos vigoram para três princípios: 1) *extra ecclesiam nulla salus*, o que indica que a obtenção da graça exige a mediação institucional-eclesiástica; 2) o cargo e não a qualificação do mediador (sacerdote, por exemplo) é fundamental para que a comunicação da graça seja eficaz; 3) a qualificação religiosa do receptor da graça não tem importância para o administrador da graça¹⁵⁹:

Este é o ponto de vista específico da Igreja católica que constitui seu caráter de instituição da graça e que foi fixado num desenvolvimento de séculos, terminado sob Gregório, o Grande, oscilando na prática entre uma concepção mais mágica e outra mais ético-soteriológica¹⁶⁰.

Outra alusão ao catolicismo está no âmbito ainda de sua exploração do caráter racional do método de salvação. Ele parte de um comentário sobre o tipo de religiosidade nasceu precisamente na comunidade cristã romana, que desde a profecia carismática até a música sacra não teria acrescentado à cultura algum elemento irracional por própria iniciativa. Não se destacava, segundo Weber, como o oriente, por seus teólogos, mas foi

[...] seu racionalismo prático e prosaico, a herança mais importante do mundo romano na Igreja, desempenhou, como se sabe, quase por toda parte o papel decisivo na sistematização dogmática e ética da fé¹⁶¹.

Mas de qualquer modo, o monacato católico, vivendo sob exigências ascéticas mais brandas que as do oriente, “é forçado, logo depois de surgir, a entrar no serviço hierárquico, utilizado para fins racionais”¹⁶², como também ocorreu com os jesuítas, “a disciplina racional mais perfeita para fins da Igreja”¹⁶³. Importa destacar que, para Weber, nesse desenvolvimento emerge uma concepção específica, singular de Igreja, entendida como:

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 372.

¹⁶² *Ibid.*, p. 372-373.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 373.

[...] uma organização homogênea racional, com direção monárquica e controle centralizado da devoção, isto é, de que ao lado do deus pessoal supramundano encontrava-se também um regente intramundano dotado com poder imenso e a capacidade de regulamentar ativamente a vida¹⁶⁴.

Tal caracterização mais clara da Igreja de Roma (aqui no sentido de igreja local, não se referindo à Igreja toda) mostra que o solo romano e seu tipo de religiosidade foram fundamentais para o desenvolvimento da Igreja como uma rigorosa organização burocrática, com um governo centralizado tendo ao seu centro (ou no seu topo) a figura do bispo de Roma, o Papa.

2.2 CATOLICISMO E ESFERA POLÍTICA

Em *Economia e Sociedade* Weber já trata da tensão entre a esfera religiosa e a esfera política, como também faz na *Consideração Intermediária*. Toda a religiosidade ética racional, segundo ele, “entra em tensão com o cosmos da ação *política*, assim que a religião se tenha distanciado da associação política”¹⁶⁵. O sociólogo alemão está defendendo que o sacerdócio sempre depende direta ou indiretamente da associação política, ainda mais quando os sacerdotes são funcionários do Estado. Isso se aplica, segundo ele, também aos clérigos católicos que, na Idade Média, atuavam como “senhores feudais laicos”¹⁶⁶. No entanto, quanto mais o sacerdócio busca organizar-se de forma autônoma em relação à organização política e quanto mais se racionaliza eticamente, mais essa formação primitiva vai se alterando. Ainda nesse enquadramento, interessa a visão que Weber tem da relação do cristianismo com o Estado durante o período medieval, que ele diferenciou segundo quadros posturas: 1) repúdio absoluto ao Império romano existente, 2) indiferença total em relação ao Estado, 3) distância relativamente à comunidade política concreta, 4) juízo positivo da autoridade¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 392-393.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 393.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 396-397.

Weber mostra que a solução destas tensões, quando determinada religião é predominante dentro do Estado, especialmente quando é uma religiosidade caracterizada pela graça institucional, está no estabelecimento de uma “*ética profissional* ‘orgânica’ (em oposição à ascética)”¹⁶⁸ que, segundo Weber, está presente em Tomás de Aquino como acolhimento da concepção que há uma desigualdade natural entre os homens, que acaba por determinar as diferenças estamentais aqui, neste mundo e no além. Tal concepção ele contrasta com a concepção indiana, dizendo que “o tradicionalismo estrito da ética profissional orgânica”¹⁶⁹ tira as ilimitadas esperanças que possuía o hindu de que, por meio da metempsicose, ele poderia regressar à vida terrestre em um *status* cada vez mais elevado¹⁷⁰. É interessante notar que Weber opõe a ética orgânica ao ascetismo, pois ela não implica a norma de conduta apenas para virtuosos ou para camadas que vivem de forma excepcional e exemplar a religiosidade, mas para grupos com qualificações religiosas distintas, por assim dizer.

Ainda olhando a

[...] recomendação da Igreja institucional da Idade Média, de graduar os deveres de modo estamental, de acordo com o carisma religioso e a vocação ética, e, paralelamente, a prática das indulgências, não deixou margem a que surgisse um método sistemático de vida ética na área econômica¹⁷¹.

Isso implica uma “estruturação tradicionalista das profissões”¹⁷², mais caracterizada por relações políticas e econômicas pessoais marcadas por arbítrio e dominação; o que há é uma “ordem estamental personalista”¹⁷³, cuja problematização aparece de forma mais ocasional, como em Tomás de Aquino. Isto é o contrário do *homo politicus* e do *homo oeconomicus* que se rege pelas regras racionais do ordenamento do poder na modernidade. Agora, na época moderna, vale a “ordem do Estado de direito”¹⁷⁴ e a política deve se orientar pela

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 397.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 398.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 391.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 399.

“razão de Estado objetiva”¹⁷⁵, orientada pelo pragmatismo e a finalidade absoluta. Weber mostra, então, que ele não está interessado inicialmente nas “diversas adaptações da ética eclesiástica moderna a esta situação”¹⁷⁶, pois de acordo com ele:

Na grande maioria significam um acomodamento, de caso em caso, e, particularmente quando se trata da Igreja católica, a salvação dos próprios interesses de poder sacerdotais, também crescentemente objetivados no sentido de uma “razão de Igreja”, com os mesmos ou parecidos meios atuais de que se servem as pretensões de poder mundanas¹⁷⁷.

Assim, o conceito de “ética social ‘orgânica’”¹⁷⁸, que assume formas variadas, é para Weber a contraimagem da ética profissional da ascese intramundana¹⁷⁹, conforme a *Consideração Intermediária*; o que, como se viu, estava discretamente enunciado em *Economia e Sociedade* entre parênteses. Ela se funda na ideia da “desigualdade do carisma religioso empiricamente constatável”¹⁸⁰, pois não suporta a ideia de que a salvação não é acessível a todos. Assim,

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.* A esfera erótica não é objeto de análise aqui; mas Weber vê a norma eclesiástica do celibato como sintoma de qualidades carismáticas e fonte de qualidades extáticas, ainda que no cristianismo ocidental ele tenha sido motivado pela necessidade de comprovar que o mérito ético dos funcionários (sacerdotes) não é menor que o dos virtuosos (monges), além da ideia de evitar que as prebendas fossem hereditárias (cf. *Ibid.*, p. 400).

¹⁷⁸ WEBER, 2016, p. 380. Cf. MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995. Cf. para aspectos históricos, MENOZZI, D. **A Igreja Católica e a secularização**. São Paulo: Paulinas, 1999.

¹⁷⁹ WEBER, *op. cit.*, p. 280

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 380.

[...] essa ética social procura precisamente vincular a desigualdade das qualificações carismáticas a uma forma de classificação estamental do mundo a fim de encaixá-la num cosmos de prestações divinamente desejadas e ordenadas segundo uma divisão funcional de ocupações: um cosmos no interior do qual determinadas tarefas incumbem a cada indivíduo e a cada grupo de acordo com seu carisma pessoal e com sua posição social e econômica condicionada pelo destino¹⁸¹.

Para Weber, tanto a ascese quanto a mística são aristocratismos que rejeitam a “relativização operada pela ética social orgânica”¹⁸² como algo condenável e alheio à salvação. Ainda segundo ele, a

[...] ética social é, por toda parte, um poder eminentemente conservador e antirrevolucionário. Em compensação, da autêntica religiosidade de virtuosos podem resultar, em determinadas circunstâncias, consequências outras, revolucionárias¹⁸³.

Retomando o que se disse há pouco, o aparelho burocrático do Estado, tanto *homo politicus* quanto o *homo oeconomicus* agem de acordo com a ordem estatal do poder, orientam-se pelo “*pragma* objetivo da razão de Estado – cuja única finalidade é a manutenção (ou o remanejamento) da distribuição interna e externa do poder”¹⁸⁴, o que do ponto de vista das religiões universais é algo plenamente sem sentido. O Estado, que é caracterizado pelo “monopólio da violência legítima”¹⁸⁵ contrasta diretamente, na visão weberiana, com a doutrina cristã fundada no Sermão da Montanha, que pedia que não se resistisse ao mal com violência; já a razão de Estado pede que se faça triunfar o direito inclusive por meio dela. Sem esse recurso, o Estado não passaria do reino de um anarquismo pacifista¹⁸⁶.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 381.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 382.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 375.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 374-375.

É aqui que Weber compara o luteranismo e o catolicismo e a posição de ambos sobre a guerra. O primeiro rejeitava a guerra em nome da fé e pregava a obediência à autoridade secular quando ordenava uma guerra profana, pois a responsabilidade recairia sobre a autoridade, não sobre o indivíduo. O que difere da "instituição de salvação intrinsecamente universalista (a católica)" ¹⁸⁷. O que Weber diz em seguida sobre "a busca propriamente mística ou pneumática da salvação, empreendida pelos virtuosos religiosos com base num carisma religioso, foi apolítica ou antipolítica por natureza", aplica-se ao catolicismo. E mais: esse tipo de religiosidade:

[...] reconheceu a autonomia das ordens terrenas, mas apenas para daí deduzir coerentemente o caráter radicalmente diabólico dessas ordens ou, pelo menos, para adotar perante elas aquele ponto de vista de absoluta diferença, expresso na fórmula: "Daí a César o que é de César" (Mc 12, 17). (Afinal: que importância têm essas coisas para a salvação?) ¹⁸⁸.

A repetida alusão de Weber ao texto clássico de Jesus sobre o que é devido a César e a Deus demonstra que a *indiferença diante do mundo* propriamente católica. A precisamente esta afirmação que embasa a posição de Ratzinger diante da esfera política e todo o seu discurso sobre a laicidade do Estado e a liberdade religiosa.

2.3 CATOLICISMO E ESFERA ECONÔMICA

Este tópico também está intimamente ligado com o ponto estudado no início deste capítulo sobre a conexão entre catolicismo e capitalismo n' *A ética protestante*. Na sociologia da dominação Weber explora a relação entre hierocracia sacerdotal e desenvolvimento econômico.

Dentro da sociologia da dominação carismática, Weber defende que durante a Idade Média as propriedades rurais monásticas (principalmente as cistercienses), dado o caráter racional dos monges, estavam entre os primeiros empreendimentos racionais ¹⁸⁹. Isso assanhou

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 379.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Cf. WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**, v. 2. Brasília: Editora da UnB, 1999, 2009, p. 383.

a cobiça da nobreza de então, ávida dos bens eclesiásticos e é justamente isto que está por trás daquilo que Weber chama de secularização (no sentido estrito de *expropriação*) efetuada por Carlos Martel¹⁹⁰. Segundo ele, os templos e mosteiros medievais estavam entre os mais seguros lugares de depósito, especialmente porque a figura do bispo oferecia a garantia do pagamento, da restituição do valor, pois do contrário cairia sobre ele a pena da excomunhão¹⁹¹.

Inicialmente a atividade econômica – e, por assim dizer, bancária – da Igreja e, sobretudo, do papa, não teria gerado concorrência por princípio, a não ser no caso dos beneditinos, que o trabalho sistemático dos monges na área artesanal acabava por oferecer concorrência ao artesanato profano. No entanto, a “secularização da época da Reforma e mais ainda a da época da Revolução dizimaram consideravelmente os empreendimentos eclesiásticos”¹⁹².

No entanto, o cristianismo, segundo Weber originou-se a partir de:

[...] uma comunidade de participantes do culto místico de Cristo na comunhão, cheia de esperanças escatológicas postas em um reino universal de Deus, inimiga de toda violência e de resto **indiferente diante das ordens de um mundo cujo fim parece iminente**, liderada carismaticamente por profetas e hierocraticamente por funcionários¹⁹³.

O que aí é dito sobre a *indiferença* diante do mundo sobre o cristianismo primitivo é o mesmo que Weber atribui ao catolicismo (medieval, inclusive). Ainda dentro da conexão com a conduta econômica ensejada pelas ideias religiosas, Weber vê a hierocracia como o maior poder estereotipador e recorre mais uma vez à distinção de Jesus antes citada:

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 385.

¹⁹² Cf. *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 386.

Tanto o “sigas em teu ofício” quanto o “dai a César o que é de César” são expressões de uma indiferença total, escatologicamente motivada, e não – como se gostaria de interpretá-las hoje em dia – uma recomendação enérgica relativa aos deveres diante do Estado, manifestando-se neles a **absoluta indiferença** em relação a tudo que acontece nesta esfera¹⁹⁴ (grifo nosso).

É por isso que em *Economia e Sociedade* Weber recorre também à máxima *Deo placere non potest*, o ódio aético da profissão cristã, baseado na Vulgata, que implicava a proibição dos juros, inicialmente aplicada somente para o clero, mas na prática pouco observada por ele mesmo. Ela surge no Medievo como um fortalecimento interno da economia eclesiástica, o que fez com que a Igreja passasse “a medir as instituições econômicas com o padrão de sua ética, criando com o desenvolvimento do trabalho teológico uma ampla casuística para este fim”¹⁹⁵. Tal proibição dos juros influenciou fortemente o caráter das formas jurídicas da economia, embora não tenha, em lugar algum, efetivamente alcançado um êxito definitivo a ponto de se tornar um entrave insuperável para o desenvolvimento do capitalismo. Tanto que, na visão de Weber, a Igreja no século XVIII, mas sobretudo no século XIX capitulou também oficialmente, “a despeito do trecho da Vulgata e de todas as decisões *ex cathedra* dos papas”¹⁹⁶, a ponto de o Santo Ofício orientar os confessores a não indagarem acerca de infrações na área, pois pressupunha que, se a Igreja voltasse a proibir os juros, contaria com o assentimento obediente do fiel¹⁹⁷.

Assim sendo, ainda que a Igreja defendesse a teoria do preço justo, Weber crê que não seria admissível falar em um “‘programa econômico’ próprio da Igreja”¹⁹⁸. Isso não implicava que fosse pequena a influência da Igreja. E esta não se sente na criação de impedimentos para instituições capitalistas, mas “naquela influência sobre a mentalidade, sendo também aqui de natureza especificamente negativa”¹⁹⁹. Nesse sentido, em Weber a Igreja é fomentadora de formas

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 388.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 390.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 377.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 390.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 391.

de autoridade patriarcal e formas de aquisição tradicionais, sejam camponesas ou pequeno-burguesas, configurando-se assim como fonte não somente de uma mentalidade “não-capitalista”²⁰⁰ e, mas também em parte “anticapitalista”²⁰¹. Assim, ela superaria a moralidade deste mundo no âmbito matrimonial, estatal e também profissional mediante a ética monástica como princípio mais elevado, e tudo o que acontece no cotidiano – como a economia – é rebaixado, “a uma valoração subalterna”²⁰². Assim somente para o monge foi criado um modo racional ascético de condução de vida (levando em conta que isso se aplica a todas as outras instituições classificadas por Weber como Igreja, tal como o budismo).

No catolicismo, especialmente pelo recurso ao sacramento da confissão, o mais importante instrumento do poder clerical e criado e levado a todas as suas consequências pela Igreja cristã ocidental, o fiel se livra dos seus pecados, debilitando a possibilidade de viver sua vida secular, no mundo e na sua profissão, de forma metódica. Assim, o católico medieval tem a sua vida muito menos regulada no âmbito profissional do que a do judeu e, também, do muçulmano e do budista. Weber diz que isso aparentemente ensina a liberdade para a empresa capitalista, mas retira-lhe os estímulos para uma vivência intramundana, sobretudo econômica, da própria atividade profissional²⁰³. Não há as recompensas psíquicas para o trabalho profissional, como o protestantismo ascético oferece, pois:

Apesar de todas as concessões, o *deo placere non potest* permanece para o crente a última palavra diante da ideia de orientar a condução de sua vida econômica a serviço de um empreendimento racional, impessoal e que se propõe como resultado o lucro. Continua em pé o dualismo entre o “mundo” e os ideais ascéticos, somente realizáveis com o abandono deste mundo²⁰⁴.

Com isto não quer dizer que a Igreja ocidental não tenha oferecido uma constelação mais favorável para o surgimento do capitalismo. Weber diz explicitamente, comparando o cesaropapismo

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 392.

²⁰⁴ *Ibid.*

característico da Igreja oriental, que a contribuição do “catolicismo ocidental”²⁰⁵ está primeiramente “na área da racionalização da dominação hierocrática, realizada em continuação às tradições romanas da Antiguidade”²⁰⁶, referindo-se sobretudo “à forma do desenvolvimento das ciências e da aplicação do direito”²⁰⁷. As religiões orientais (Weber aqui fala de religiões mesmo, mas antes estava falando especificamente a Igreja oriental cesaropapista, ou seja, dita ortodoxa) conservaram “o caráter carismático e não-racionalizado da religiosidade, em maior grau do que a Igreja do Ocidente”²⁰⁸. No budismo, como no Islamismo, faltam a “autoridade doutrinal infalível”²⁰⁹ como também a “justiça racional”²¹⁰, criada na área do processo jurídico da Igreja ocidental, sobretudo para inquirir os fenômenos que lhe são relevantes e obter provas sobre eles, processo que repercutiu fortemente na justiça profana, na criação de um direito fundado numa ciência jurídica racional, o que a Igreja ocidental acabou por desenvolver a partir do direito romano²¹¹.

Claro, como fez Weber n’A *ética protestante*, distingue a atuação neste campo de acordo com a peculiaridade de cada confissão. Para ele, a posição luterana e das igrejas nascidas dela, diante das classes burguesas e proletárias, “distingue-se da católica apenas gradualmente, não em princípio”²¹². A posição luterana “está rigorosamente vinculada à tradição e, medida com o padrão ‘modernidade’, é muito mais atrasada que as opiniões dos teóricos florentinos”²¹³. É interessante notar que aqui Weber julga o luteranismo de forma quase idêntica ao catolicismo, pois o primeiro também “fundamenta-se expressamente no carisma de cargo do pastor”²¹⁴, o qual tem a missão fundamental de pregar a palavra de Deus. Falando em termos de inovação do luteranismo nesta área, Weber mostra que ele retira a supremacia dos conselhos evangélicos vividos de forma radical dentro dos muros dos mosteiros, entendidos estes como uma superação

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 392-393.

²¹² *Ibid.*, p. 397.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

da moral vivida no mundo, como um perigo de santificação pelas obras, o que contrastava vivamente com o seu princípio de *Sola fide* (enquanto o católico vivia de boas obras isoladas com recurso permanente à confissão²¹⁵, como alívio do pecador, mas que não regenera²¹⁶). Nesse sentido, a verdadeira moralidade só pode ser vivida *no mundo*, dentro dele, nas suas ordens, seja no Estado, no matrimônio e, é claro, na profissão (*beruf*).

3. A SOCIOLOGIA WEBERIANA DO CATOLICISMO COMO GUIA ANALÍTICO

De toda a exposição realizada até o momento e que traz luzes novas para a análise do catolicismo é necessário destacar alguns pontos-chave que se aproximam dos temas da obra e do magistério pontifício de Joseph Ratzinger-Bento XVI que será sistematizado e analisado nos capítulos seguintes.

Do ponto de vista *diacrônico*, ou seja, *genealógico*, Weber coloca o catolicismo como uma *etapa* do desenvolvimento do racionalismo ocidental. Não está nem no ponto inicial nem no ponto mais extremo (final) do desenvolvimento religioso que contribuiu para o desenvolvimento da modernidade, se se analisa sob a ótica da implantação do capitalismo ocidental e o do processo de desencantamento do mundo. Quanto ao capitalismo, sua visão do catolicismo em relação a ele está profundamente determinada pelo papel do *monacato*, com sua ascese vocacional ascética, mas que ficou a seu modo confinada dentro dos muros dos mosteiros. E mais: a ética católica medieval, fundada na exemplaridade de vida dos monges, vistos como uma elite de virtuosos que com o seu trabalho religioso acumulam tesouros espirituais para o conjunto todo da Igreja não ensejou a criação de uma ética profissional sistemática que quebrasse o elitismo de indivíduos carismaticamente qualificados, que permitisse uma ampla disseminação da ascese laboral e que chegasse a todos os estratos do catolicismo. Nesse sentido, sua ética permaneceu *extramundana* e, sobretudo, *indiferente* ao mundo, como Weber não deixa de frisar. Mas ainda assim a ética monástica foi fundamental, um pré-requisito, para o desenvolvimento que foi levado a cabo depois pelo puritanismo. Nesse sentido, quando n'A *ética protestante* contesta o suposto *estranhamento* católico com o mundo, sobretudo com a esfera católica, e outras partes

²¹⁵ *Ibid.*, p. 399.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 405.

de sua ampla e densa obra mostrará que a tipologia correta neste âmbito se refere à *indiferença diante do mundo*.

Ainda dentro deste primeiro ponto de vista estruturante da tese, a relação entre catolicismo e desencantamento esclarece ainda mais a posição do catolicismo no processo de emergência da modernidade. Por isso, aparece em primeiro lugar a comparação weberiana entre *judaísmo e cristianismo católico* (o que em certa medida é aplicada também ao luteranismo): a herança racionalista do judaísmo teria sofrido um abandono parcial no cristianismo primitivo, dado o traço supra-intelectual ou mesmo anti-intelectual da pregação de Jesus. O que se pode aventar é que Weber, ao conectar o processo de desencantamento iniciado pela profecia judaica moralizante – voltada para o mandamento e para a coerência entre a imagem de Deus e a ação do discípulo no mundo – e o agente desencantador radical que foi protestantismo ascético, dá margem para que se conecte a Igreja católica ainda com a posição do cristianismo primitivo frente à ação mágica. Neste âmbito, Weber conecta mais a instituição católica de tipo “igreja” com as comunidades carismático-proféticas da primeira fase da pregação do próprio Jesus do que o próprio protestantismo ascético. Na autorizada interpretação de Schluchter, o cristianismo primitivo, do ponto de vista da sobrevivência da magia, representou um retrocesso em relação ao judaísmo. A mesma leitura das comunidades primitivas do cristianismo são aplicadas por Weber ao catolicismo e à persistência de certos elementos mágico-sacramentais que lhe é característica. Assim, mais uma vez, como no caso do capitalismo, o catolicismo é uma etapa, conforme afirmou Carlos Sell: nos extremos estão o judaísmo e o protestantismo ascético e, como fase, o catolicismo.

Uma palavra ainda sobre a secularização, já que o debate sobre o desencantamento lhe é paralelo. A discussão sobre o conceito ainda está em curso, mas são suficientes alguns elementos para a análise empreendida nesta pesquisa. A posição aqui adotada é aquela que não reduz o conceito a um significado estritamente jurídico-político (também englobado na escrita weberiana), mas também como um *processo de emergência da própria modernidade*; assim, a secularização também diz respeito ao processo de ruptura, mas também de continuidade (de função) do moderno em relação ao religioso. Ou seja, a secularização não é apenas a emancipação da modernidade em relação à esfera religiosa, o que implicaria uma perda inevitável para a religião e que poderia significar até mesmo a sua extinção, mas uma nova forma de coexistência entre religião e modernidade até o ponto de

uma forma de permanência de funções religiosas cumpridas por elementos modernos.

Do ponto de vista sincrônico, destacaram-se nesta exposição a relação entre catolicismo e as esferas intelectual, política e econômica.

Weber tratou, em diversos pontos de sua obra, da *relação entre a crença cristã e o conhecimento racional (filosófico ou científico)*. Neste campo, citou autores clássicos da tradição cristã, como Agostinho de Hipona e Atanásio de Alexandria. Seguindo na trilha da interpretação de Schluchter dada no contexto de sua análise do desencantamento, para Weber a teologia e toda a sistematização dogmática realizada de forma singular ainda que não exclusiva pela tradição cristã é expressão de uma racionalização religiosa da crença; mas isso não impede que no fim das contas haja uma *oposição radical e insuperável* entre a visão de mundo religiosa, dotada de sentido advindo de um Criador pessoal e de um salvador carismático e a atividade científica que nada vê no funcionamento da natureza do que um mero mecanismo causal do qual quer descobrir as regularidades. É interessante que Weber mostrou que sob certo aspecto a religião se aproxima mais da ciência do que da filosofia. O cristianismo viveu um forte embate com a filosofia grega e o exemplo da disputa de Atanásio acerca da Trindade é, para Weber, exemplar do triunfo da fé sobre a filosofia, ou pelo menos da submissão da segunda pela primeira.

Ainda dentro da tensão entre as esferas, Weber fala da relação entre catolicismo, ou em termos mais amplos, entre o *poder eclesiástico*, já formalizado e burocratizado, com as instâncias do *poder secular*. Weber defende dentro de sua sociologia da dominação de que a relação entre poder secular e religioso (eclesiástico, hierocrático) o mais das vezes se dá por certa relação simbiótica, por meios de compromissos (concordatas) que levam à delimitação comum das esferas de ação de cada um, mas que sobretudo implicam uma mútua colaboração para o avanço e a manutenção do poder de ambos. Nesse sentido é que para ele o tipo “igreja” se aproxime mais do poder religioso, pois dado o caráter compulsório de adesão à sua instituição, o recurso aos meios seculares para ampliar a sua agremiação são válidos para o poder religioso; o que difere, essencialmente, da sociologia política da seita, dado o caráter eminentemente voluntário da adesão à sua comunidade daqueles que são testados e comprovados em seu virtuosismo, que prefere apregoar a liberdade de consciência e a separação Igreja e Estado porque, no fim das contas, seria uma insensatez que a pertença à sua agremiação totalmente seletiva se desse por meio de alguma força de coação realizada por meios estatais ou seculares.

Ainda há uma nuance fundamental: em geral, a leitura de Weber da passagem bíblica que trata da divisão estabelecida por Jesus entre o que é próprio de César e o que é próprio de Deus é característica da *absoluta indiferença* que marcou o cristianismo primitivo e, depois, o catolicismo, em relação ao poder político, apesar das concordatas pragmáticas historicamente estabelecidas. É o mesmo raciocínio aplicado por ele à percepção católica da esfera econômica. É preciso recordar ainda que, para Weber, há um contraste absoluto também entre a ética bíblica fundada no Sermão da Montanha e a razão de Estado que recorre à força (legítima por princípio) para a consecução dos seus fins, estabelecidos em geral de forma pragmática.

Por último, tem-se a relação entre o *catolicismo e a esfera econômica*: a postura complacente e até ambígua do catolicismo mas, sobretudo, realista frente à irregularidade e às oscilações da conduta dos seus devotos não enseja propriamente uma vida econômica de caráter sistemático como fez o puritanismo. Assim é que foi cada vez mais consolidada a ideia de uma “ética social orgânica”, fundada sobretudo em uma *doutrina social* católica, em que as exigências éticas não eram comuns a todos os estratos da instituição católica, mas entre eles há variações significativas das exigências, pois o catolicismo – que não seleciona somente eleitos ou virtuosos, mas como instituição *eclesiástica* de salvação universal deseja abarcar a todos, sejam justos ou injustos – não impõe às camadas/massas carismaticamente menos privilegiadas as exigências ascéticas propostas aos seus virtuosos (monges).

Enfim, já é possível prosseguir com a exposição do pensamento de Joseph Ratzinger em conexão imediata com o ensinamento institucional (magistério pontifício) de Bento XVI sob os parâmetros de análise aqui apresentados. As duas perspectivas aqui elencadas estão em relação direta com os capítulos que se seguem: a dimensão diacrônica será contrastada com o capítulo sobre genealogia da modernidade de Ratzinger-Bento XVI (III), que está centrado na questão da *fé* e da *razão*; e a dimensão sincrônica com os capítulos sobre a relação entre Igreja e ciência, Igreja e política, Igreja e economia (IV, V e VI). Toda a exposição e análise a que se propõe esta pesquisa exige, no entanto, que se situe o debate intra-eclesial a partir do qual Joseph Ratzinger fala sobre o tema da modernidade. Por isso, o próximo capítulo (II) tratará da visão que Ratzinger oferece entre catolicismo e modernidade a partir do *Concílio Vaticano II*. Como a Igreja no século XX se posicionou diante dos principais fenômenos que caracterizam a modernidade? Como o próprio Ratzinger se posicionou frente à postura institucional

que se firmou a partir do Vaticano II? Estas são algumas perguntas que dão ensejo para uma análise acurada da postura do teólogo e papa frente ao maior evento eclesial do século XX; e é precisamente no diálogo com os textos deste importante evento que o autor em questão elabora a sua visão da modernidade.

CAPÍTULO II

O CONCÍLIO VATICANO II E A MODERNIDADE

O Concílio Vaticano II (11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965) foi o evento que representou o ponto de viragem de orientação da relação entre o catolicismo e a modernidade, como foi visto na introdução. Mas a interpretação de um evento de tal magnitude que envolveu tantos atores (papas, bispos ou outros eclesiásticos, peritos teológicos, observadores de outras religiões, sem contar o papel dos meios de comunicação que se prestaram à sua publicização) é complexa. Nesse sentido, a análise aqui realizada parte de um ponto de apoio específico: os escritos de Joseph Ratzinger-Bento XVI sobre a assembleia conciliar, focando naqueles que, de fato, estão intimamente ligados aos elementos constitutivos da modernidade e com os quais a Igreja pretendeu dialogar. É, portanto, a visão de um perito teológico, de um *intellectual*, depois convertido em papa, em *líder hierocrático-político*, sobre a produção documental de um grande evento eclesiástico dotado da mais alta chancela institucional (ao seu modo) vinculante para o corpo inteiro dos adeptos do catolicismo. Em termos especificamente sociológicos, a pergunta que guia este capítulo é qual a interpretação individual do intelectual Ratzinger sobre *a modernidade segundo Vaticano II* que, depois, com a sua eleição ao mais alto posto diretivo do catolicismo, pode ter logrado meios de se converter ou de se imiscuir na interpretação oficial. Isso implica que o teólogo Ratzinger se insere numa disputa interna à esfera religiosa: desde a sua realização o Vaticano II não deixou de ser objeto de concorrência entre intelectuais; em outras palavras, a luta pela legítima interpretação de sua herança ainda não cessou²¹⁷.

De acordo com o historiador Roberto de Mattei, podem ser identificadas duas leituras interpretativas, duas hermenêuticas do Vaticano II: a teológica e a histórica. Para a primeira, o Concílio “deve ser lido em continuidade com os documentos que o precederam e se lhe seguiram, ou seja, ‘à luz da tradição’”²¹⁸, tendo como seus principais

²¹⁷ Cf. A este respeito, FAGGIOLI, Massimo. **A luta pelo sentido**. São Paulo: Paulinas, 2013.

²¹⁸ DE MATTEI, Roberto. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, Porto: Caminhos Romanos, 2012, p. 9.

defensores o Arcebispo Agostino Marchetto ²¹⁹, o Cardeal Leo Scheffczyk ²²⁰ e, segundo Mattei, o próprio Bento XVI ²²¹ (o que será problematizado a seguir).

A segunda linha, a que veria o Concílio do ponto de vista histórico, seria representada pela “Escola de Bolonha”, que sob a direção de Giuseppe Alberigo escreve uma amplamente divulgada história do Concílio ²²² e para qual o Vaticano II é mais do que os documentos que produziu, mas um “evento” que implica uma descontinuidade na história da Igreja, pelo qual se abre uma nova época para ela ²²³. Nessa segunda interpretação, mais do que se concentrar exclusivamente na interpretação dos documentos conciliares, deve-se atentar para o modo como se desenrolou a assembleia conciliar, as disputas, os conflitos, os acordos e, é claro, a sua recepção sobretudo pelo universo católico ²²⁴ em seus níveis diversos (laicato, clero, teólogos, religiosos etc).

No pós-Concílio (da metade da década de 60 até o fim da década de 70) logo se fizeram sentir essas duas hermenêuticas, em evidente oposição. Elas estavam de alguma maneira representadas em duas revistas que nasceram na esteira do Concílio. De um lado, a revista *Concilium* (nascida em 1965 na Alemanha), de orientação mais “progressista”, como iniciativa de teólogos como Hans Küng (1928), Karl Rahner (1904-1984) e outros. Para fazer frente a ela, nasce a revista *Communio* (em 1974, na Itália e na Alemanha), mais “conservadora”, sob a égide de teólogos como Hans Urs von Balthasar

²¹⁹ Cf. MARCHETTO, Agostino. **II Concilio Ecumenico Vaticano II.** Contrappunto per la sua historia. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

²²⁰ Cf. SCHEFFCZYK, Leo. **La Chiesa.** Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II. Milano: Jaca Book, 1998.

²²¹ BENTO XVI. **Discurso do Papa Bento XVI aos Cardeais, Arcebispos e prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal**, 22 dezembro 2005. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_po.html. Acesso em: 09 abril 2013.

²²² Cf. ALBERIGO, Giuseppe. **História do Concílio Vaticano II.** 2. Vol. Petrópolis: Vozes, 1995. Para uma síntese desta grande obra, *id.*, 2006.

²²³ DE MATTEI, 2012, p. 10.

²²⁴ Cf. THEOBALD, Christoph. **Recepção do Concílio Vaticano II:** Acesso à fonte, v. 1. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2016.

(1905-1988), Henri De Lubac (1896-1991) e Joseph Ratzinger²²⁵. O teólogo Ratzinger participou do primeiro volume de *Concilium*, mas a deixou por discordar da orientação que acabou tomando.

Olhando para esta divisão histórica de forma sociológica, faz-se necessário recorrer a uma divisão tipológica aparece na leitura de João Décio Passos do Vaticano II, ou melhor, do lugar dos concílios dentro da história eclesiástica. Segundo ele isto é próprio da história da Igreja: ela nasce fundamentalmente do carisma profético, da qualidade extracotidiana de Jesus. Aqui concordam a sociologia da religião e a teologia. Mas qual o lugar do Concílio na corrente deste desenvolvimento, sob a ótica da sociologia da dominação vista no primeiro capítulo?

²²⁵ Cf. TORNIELLI, Andrea. Concilium ou Communio? Um (futuro) papa na redação. **Instituto Humanitas UNISINOS**, São Leopoldo, 28. Junho 2011. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=44764. Acesso em: 14 agosto 2011.

A figura do Concílio apareceu quando a comunidade cristã começou a sofrer crises de consenso em torno de alguma doutrina ou de alguma prática; em termos weberianos, quando o carisma começou a ser rotinizado, já não tinha a força consensual espontânea nem na força da palavra do líder ou dos líderes da primeira geração. E para o estabelecimento do consenso já não bastava a experiência da salvação vivenciada pela comunidade, agora distante de seu nascedouro original. Era necessário, então, que a razão entrasse em cena para esclarecer, fundamentar e definir o que devia ser aceito como bom e verdadeiro pela comunidade de fé, de modo a ser fiel às suas origens e a preservar vivo o carisma que daí recebera. Nesse processo histórico, nascem a tradição, a doutrina e o dogma e, ao mesmo tempo, apresenta-se a figura do líder legítimo para definir em nome de todos os membros da comunidade a verdade a ser seguida. E tanto a verdade quanto o líder se legitimam à medida que expressam seus vínculos diretos com o carisma em *status nascendi*. O hoje da fé se fundamenta na experiência vivenciada pelo grupo que recebeu e testemunha o carisma da salvação. **Na tradição, as coisas acontecem na linha da continuidade do fato fundante do passado, do tempo primeiro que, por sua força, faz tudo começar de novo e se torna o marco para o que vem depois. A tradição é a transmissão fiel do carisma no presente;** tem a função de mantê-lo vivo no tempo e no espaço pela graça de sua própria força que continua jorrando. O líder religioso é, por sua vez, guardião da tradição à medida de sua fidelidade ao carisma (de voltar às fontes), mas também de sua capacidade de atualizá-lo no presente (fazer memória) e de interpretá-lo (ensinar coerentemente) ²²⁶ (grifo nosso).

²²⁶ PASSOS, João Décio. **Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 6-7.

Nesse sentido, os Concílios sempre tiveram a função de restabelecer o consenso perdido por força daquilo que comumente se chama de *heresia*, de erro de fé. Assim, os Concílios sempre buscaram “conservar o carisma” original, ainda que mediante revisões e adaptações. Na visão de Passos, nitidamente mais ligada à hermenêutica da Escola de Bolonha, os dois últimos concílios eram de natureza distinta: tanto o Vaticano I quanto o Vaticano II são “Concílios da construção da consciência histórica eclesial no contexto das mudanças ocorridas pelas revoluções modernas”²²⁷. Só que o Vaticano I “visou reagir aos avanços da modernidade e permaneceu na postura reativa e restritiva em relação aos males modernos”²²⁸, centrando-se na infalibilidade papal como centro da verdade, enquanto o Vaticano II “pretendeu dialogar com a modernidade. O resultado dessa virada copernicana foi a revisão da postura da Igreja em relação ao mundo moderno de um modo geral”²²⁹. Assim, na sua leitura de inspiração weberiana do Vaticano II, ele é expressão de um carisma *em curso*. No entanto, um Concílio renovador está submetido, como se viu, a uma situação paradoxal:

Ora, o contrassenso de institucionalizar renovações significa que se coloca sob mecanismos normatizadores aquilo que pretendeu recriar de algum modo a própria instituição ou, ao menos, aspectos dela e, muitas vezes, renovar a própria norma com seus mecanismos. Entregar a renovação à gestão da norma, sobretudo no caso das burocracias estáveis e bem estruturadas, é como entregar o galinheiro à guarda da raposa; é transformar a força viva em norma, o impulso do carisma em regra fixa. A renovação é, por natureza, um processo que tem seu curso e sua temporalidade de concretização nos quais predominam o ensaio e o erro, a adaptação progressiva e, por fim, a reconfiguração de uma determinada ordem²³⁰.

²²⁷ *Ibid.*, p. 8.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 12-13. Interessa aqui a tipologia que Décio Passos estabelece a partir da visão weberiana. O autor, que também é teólogo, apresenta o pontificado como o ponto alto contrarreforma conciliar.

Aplicando aqui a perspectiva weberiana esboçada no primeiro capítulo e retomando as observações anteriores acerca do Vaticano II estão em concorrência duas interpretações: uma de cunho *carismático*, que trata o Vaticano II como um evento *peculiar* na história da Igreja e que este faria redescobrir o *carisma* original do cristianismo, uma “volta às fontes”, quebrando a rigidez institucional a que a Igreja estaria submetida, particularmente a partir da reforma do Concílio de Trento e, também, do Vaticano I. Esta interpretação se liga à defesa do “espírito” conciliar que transcende os textos propriamente ditos, o que implicaria uma renovação constante – *Ecclesia semper reformanda*. Essa linha é aquela que crê que João XXIII convocou o Concílio não como uma simples retomada do Vaticano I: agora, o entrave, como em Concílios anteriores, não era mais a pressão política externa ou mesmo pela força de correntes internas heréticas; segundo Alberigo, o mais grave era, na preparação do Concílio, o “imobilismo resultante do caráter ‘institucional’ do catolicismo”²³¹.

E há uma mais ligada à *institucionalização do carisma*, na perspectiva da dominação *burocrática*, pois visa enquadrar a irrupção extraordinária e de caráter *revolucionário* dentro de uma corrente de doutrina fundada na ideia de uma continuidade com o ensinamento milenar do catolicismo. Nesta corrente, em que habitualmente Bento XVI é classificado, a “letra” do Concílio é fundamental: sua herança não está no suposto impulso para uma renovação permanente, mas nos textos por ele produzido. Para esta corrente, as crises pós-conciliares são nitidamente fruto de equívocos hermenêuticos, e de uma desatenção ao conteúdo preciso destes mesmos documentos²³².

A questão que este capítulo deseja responder é se a presunta leitura *tradicional-continuista* de Joseph Ratzinger-Bento XVI significa necessariamente uma rejeição da modernidade. E se somente a leitura mais *progressista* permite vislumbrar a fidelidade ao carisma original.

²³¹ ALBERIGO, Giuseppe. João XXIII e o Vaticano II. In: BEOZZO, José Oscar; ALBERIGO, Giuseppe. **Herança espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 15.

²³² A propósito da presença de princípios contraditórios ou de teologias distintas no mesmo documento, fruto de possíveis compromissos para fossem possíveis as suas publicações, cf. CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O Ano do fé, o Vaticano II e a hermenêutica conciliar de Bento XVI. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 22 outubro 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/514774-o-ano-da-fe-o-vaticano-ii-e-a-hermeneutica-conciliar-de-bento-xvi>. Acesso em: 23 agosto 16.

Claro que a questão é que o Concílio não se esgota no evento: é daí que vem a ideia de um espírito conciliar que sobreviveria ao dia 08 de dezembro de 1965 (data do seu encerramento). Mas o Concílio *em si* mesmo, como fruto de irrupção carismática que, depois vertida em uma profusão de papéis produzidos pela máquina burocrática, sob o crivo especializado dos intelectuais, pode manter uma postura *positiva* diante da modernidade?

Como já foi dito, a linha explícita e insistentemente adotada por Joseph Ratzinger-Bento XVI se situa numa concentração sobre os dezesseis documentos produzidos pelo Vaticano II, constituindo-se numa leitura fundada na *continuidade* do Concílio do século XX em relação às anteriores assembleias da mesma natureza²³³. Então a questão é: *qual postura de Ratzinger frente à modernidade que emerge de sua leitura dos textos conciliares?* A resposta adequada só pode ser dada, ainda que pudesse remeter a questões de política eclesiástica – na qual os discursos teológicos também exercem um papel fundamental – a partir de um exame detalhado de sua obra teológica e pontifícia.

1. O VATICANO II COMO “ABERTURA PARA O MUNDO”

Muito antes de ascender ao sólio papal, Joseph Ratzinger, como *peritus* do Concílio Vaticano II (1962-1965) e, depois, como cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé dedicou-se intensamente àquilo que considera a correta hermenêutica dos documentos da inigualável assembleia²³⁴. Embora sua interpretação de outros aspectos da reforma conciliar, como o da liturgia, ainda chame muita atenção no ambiente eclesial, ele se voltou com particular atenção para relação da Igreja com o mundo contemporâneo, “de hoje” (*huius temporis*). E, fazendo isso, concentrou-se naquela que era, justamente, a “razão de

²³³ Cf. uma obra de referência nesta área: JEDIN, Hubert. **Concípios Ecumênicos**: história e doutrina. São Paulo: Agir, 1961.

²³⁴ Cf. BLANCO, Pablo. Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965). **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 15, p. 43-66, 2006a; El concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II. **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 21, p. 245-281, 2012; DOBRZYNSKI, Andrej. La Chiesa nel mondo contemporaneo. Il dibattito del concilio Vaticano II nella concezione di Karol Wojtyla e di Joseph Ratzinger. **Centro Vaticano II – Studi e Ricerche**, Lateran University Press, v. 8, n. 2, p. 185-209, 2014; LANZETTA, Serafino. La valutazione del Concilio Vaticano II in Joseph Ratzinger poi Benedetto XVI”, **Fides catholica**: Rivista di Apologetica Teologica, n. 7, p. 87-120, 2012.

ser”²³⁵ do Vaticano II, tal como a expressou João XXIII na sua radiomensagem no dia 11 de setembro de 1962: com o Concílio o Papa Roncalli pretendia “a continuação, ou melhor, o recomeço mais enérgico da resposta do mundo inteiro, do mundo moderno, ao testamento do Senhor”²³⁶, no desejo que a Igreja fosse “procurada tal qual é, na sua estrutura interior, na sua vitalidade *ad intra*”²³⁷, mas também “considerada nas relações da sua vitalidade *ad extra*, isto é, perante as exigências e as necessidades dos povos”²³⁸.

Um primeiro passo para a exposição dessa relação é verificar a contextualização realizada por Ratzinger quando olha para a história da Igreja, ou melhor, para a história dos concílios, mostrando como a novidade do Vaticano II está, justamente, na sua declarada e formal “abertura para o mundo”, distanciando-se, a seu modo (o que precisa ficar claro mais adiante) da história dos concílios. Por hora é indispensável, portanto, lançar uma luz maior para a categoria de *abertura* que, segundo Ratzinger, está por trás dos textos que restabelecem, reorientam a relação Igreja-mundo no século XX.

Para Ratzinger, o Vaticano II foi uma verdadeira “viragem epocal”²³⁹, pois ele endossa a tese de que o Concílio

[...] retomou e assumiu a grande tarefa de definir de maneira nova tanto a missão quanto a relação da Igreja com a modernidade, e também a relação da fé com este tempo, com seus valores²⁴⁰.

Para deixar isso mais claro, ele contrastou o ambiente do Vaticano II com o do Concílio Vaticano I (1870), convocado pelo Papa Pio IX e que foi interrompido, como é bem sabido, por conta do processo de unificação italiana²⁴¹. Naquela época a estrela no nível do pensamento político e econômico era o liberalismo, expresso

²³⁵ JOÃO XXIII, Radiomensagem preconiliar. In: KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano II**. Primeira Sessão (Set.-Dez. 1962), v. 2. Petrópolis: Vozes, 1963, p. 300.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 301.

²³⁹ RATZINGER, Joseph. **A caminho de Jesus Cristo**. Coimbra: Tenacitas, 2006a, p. 141.

²⁴⁰ *Id.*, **Teoría de los principios teológicos**. Barcelona: Herder, 1985, p. 457.

²⁴¹ Cf. FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. **Os Papas de Pedro a João Paulo II**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 236-238.

especialmente no historicismo que começara a ganhar terreno no âmbito teológico e que teve seu ponto culminante na crise modernista no pontificado de Pio X (1903-1914). Mas desde o Vaticano I a situação histórica foi mudando drasticamente em amplos setores do mundo católico como, por exemplo, no caso do laicismo francês, da queda da monarquia alemã e das forças latino-americanas que queriam expulsar a Igreja da vida pública; e, por fim, pelo surgimento de um catolicismo norte-americano com uma distinta orientação para o mundo em relação ao modelo europeu. Por conta de tudo isso,

[...] a relação do catolicismo com o mundo experimentou uma mudança considerável, se não em sua essência, certamente sim em elementos importantes de sua forma concreta²⁴².

Ratzinger lembra que, ainda assim, os primeiros esquemas elaborados pela comissão preparatória, depois rejeitados pelos Padres conciliares, estavam determinados por um “tipo de mentalidade antimodernista”²⁴³, por aquela “atitude mental”²⁴⁴ diante do mundo que:

[...] se expressa pela primeira vez de forma clara no *Syllabus* de Pio IX (1864), no qual a Igreja se distancia de forma decidida, intransigente e, assim – ainda com toda a necessidade histórica dessa decisão –, indubitavelmente também de forma unilateral frente aos extravios do espírito moderno, que afloravam de forma cada vez mais clara²⁴⁵.

Documentos esses que ressoaram depois no decreto *Lamentabili* e na encíclica *Pascendi* (1907), no juramento antimodernista (1910) de Pio X, no enfrentamento eclesiástico com o francês Alfred Loisy (1857-1940) e com o inglês Georg Tyrell (1861-1909), e que demonstram “o perigo mortal que ameaçava ao catolicismo na época da primeira

²⁴² RATZINGER, 2006a, p. 37.

²⁴³ *Ibid.*, p. 257.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 257-258.

expressão do espírito moderno”²⁴⁶, e que antes do Concílio tem uma última expressão na *Humani generis* (1950) de Pio XII (1939-1958).

Os textos produzidos pelo Vaticano II foram noutra direção, particularmente a *Gaudium et spes*, pois a vontade expressa pelo Concílio é, de fato, de uma *abertura ao mundo*. Ratzinger mostra que se se confrontar o Vaticano II com os concílios anteriores é possível pensar que se está diante de uma exceção. Os anteriores planejaram uma reforma da Igreja, baseada num movimento de espiritualização e conservadorismo opondo-se diretamente à mundanidade que entrava nela. A impressão, diz Ratzinger, é de que o Vaticano II teria se colocado em oposição a esta paixão espiritual. No entanto, o Concílio defendia que tudo está permeado por forças cristãs. Deste modo, o Vaticano II não busca “uma mundanização, e sim a uma abertura para o mundo”²⁴⁷.

Ratzinger mostrou, além do mais, que o Vaticano II sugeriu três aberturas diante do mundo: o novo realismo da teologia, ou seja, cabe à teologia encarar as realidades como eles são e também a abertura às fontes; a segunda é discussão acerca das fronteiras da Igreja (a abertura aos outros cristãos); e, por fim, ao complexo dos problemas de toda a humanidade²⁴⁸ (a *Gaudium et spes* refere-se diretamente sobre esse último ponto).

Mas tais aberturas são válidas? Elas têm fundamento na doutrina católica, sem quebrar a ininterrupta tradição do magistério eclesiástico, especialmente o pontifício? Como conciliar a abertura, o diálogo, com o anúncio da mensagem da qual a Igreja se crê portadora? Do ponto de vista teológico (ou seja, ainda longe do nível “prático”, sem sugerir qualquer outro tipo específico de abertura além dos supracitados) para Ratzinger a existência da Igreja deve-se ao fato que o próprio Deus se comunicou. E a ação de Cristo expressa essa busca de “mundanização” de Deus, pela qual estabeleceu com o mundo um *commercium*, um diálogo; mas acima de tudo a abertura divina realizada em Cristo é entendida como *missio*, que implica o anúncio ao mundo da palavra divina na tentativa de integrá-lo no amor de Deus²⁴⁹. Desse modo, a Igreja, entendida como “povo de Deus em virtude do Corpo de Cristo”²⁵⁰ não pode ficar fechada em si mesma, pois ela vive também da

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 258.

²⁴⁷ *Id.*, **O novo povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 263.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 267-279.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 265.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 83-84.

dinâmica da encarnação de Cristo. Na concepção ratzingeriana a Igreja é, por sua natureza, um “gesto de abertura”²⁵¹, que visa o *sacrum commercium* entre Deus e os homens. Existe “uma dupla forma da abertura da Igreja diante do mundo”, que não exclui o seu papel missionário; a abertura da Igreja é cristológica e não mundanizante²⁵². No entanto, o teólogo bávaro defende que “há uma diferença enorme entre ‘abertura para o mundo’ e conformidade com o mundo”²⁵³, evidenciando que há uma dualidade inerente ao conjunto dos documentos conciliares. Ou seja, para ele os textos do Vaticano II poderiam ser divididos em duas classes: aqueles ligados à vida interna da Igreja, nos quais abertura ao mundo significa *missão* e, outros, voltados para a dimensão externa da Igreja, entendem a abertura como *diálogo*. Neste grupo estão os documentos sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis humanae*), sobre as religiões não-cristãs (*Nostra aetate*) e, sobretudo, a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (*Gaudium et spes*).

Assim, ele se pergunta se não existiria certa *dualidade* nos textos conciliares²⁵⁴. E ele mesmo responde que especialmente o Esquema XIII – que depois deu origem à *Gaudium et spes* é um exemplo de que existe uma dualidade no conjunto dos documentos, mas não uma contradição²⁵⁵. Portanto, não deve haver oposição entre missão e anúncio, mas compenetração mútua, pois a missão é o anúncio que prossegue no diálogo²⁵⁶.

Mas o que interessa neste momento é que Ratzinger estabelece uma subdivisão no *corpus* textual conciliar: é precisamente no conjunto formado pelos textos centrados na ideia de *diálogo* que o teólogo alemão vai apontar a intenção da Igreja Católica de enfrentar as problemáticas impostas a ela pela modernidade. Para apresentar fielmente como ele realizou tal identificação e, também, para delimitar a exposição que aqui se propõe, recorrer-se-á inicialmente a duas memórias conciliares de Ratzinger-Bento XVI, nas quais ele apresenta um recorte dos documentos conciliares que, segundo ele, representaram

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*, p. 367.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*

²⁵⁶ Cf. *Id.*, **La Iglesia, Israel y las demás religiones**. Madrid: Ciudad Nueva, 2007f, p. 103.

um passo decisivo na direção de um diálogo com o “espírito da modernidade”.

Na primeira citação, que é uma evocação pessoal de Bento XVI dos tempos do Vaticano II (portanto, é o Papa recorrendo às suas memórias de perito conciliar) que aparece no seu prólogo ao volume dos seus escritos sobre o evento, ele mostra como nasceu no interior do Concílio a problemática aqui aprofundada: os bispos franceses reclamavam uma discussão sobre a Igreja e o mundo moderno; por isso, foi elaborado o Esquema XIII, versão de trabalho de documento conciliar que, depois, deu origem à *Gaudium et spes* e sobre a qual estava boa parte da expectativa em relação a Concílio; pois na época barroca a Igreja tinha entrado numa relação negativa com a modernidade, especialmente a partir do século XIX. A pergunta de Bento XVI é se as coisas deveriam continuar assim? A Igreja deveria dialogar com o mundo? Bento XVI lamenta que

[...] por detrás da vaga expressão ‘mundo de hoje’, encontra-se a questão da relação com a era moderna; para esclarecê-la, teria sido necessário definir melhor o que era essencial e constitutivo da era moderna²⁵⁷. E assevera, criticamente: “Isto não foi conseguido no ‘Esquema XIII’”²⁵⁸.

Bento XVI diz que a *Gaudium et spes* expressou muitas coisas importantes sobre o mundo do seu tempo, mas “o encontro com os grandes temas da Idade Moderna não se deu na grande constituição pastoral”²⁵⁹. Isso ocorreu em dois outros documentos mais curtos: a declaração sobre a liberdade religiosa, *Dignatis humanae*, reclamada pelos bispos estadunidenses, que visava ir além da doutrina da tolerância de Pio XII que parecia agora insuficiente; o segundo

²⁵⁷ *Id.*, **Obras Completas VII/1**: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación. Madrid: BAC, 2013, XXI-XXII. (tradução nossa) Na análise desta passagem, nas considerações que encerrarão o artigo, será levada em conta a avaliação crítica de PASQUALUCCI, Paolo. “Sulle recenti critiche di Benedetto XVI al Concilio Vaticano II”. Disponível em: <http://www.conciliovaticanosecondo.it/articoli/sulle-recenti-critiche-di-benedetto-xvi-al-concilio-vaticano-ii/>. Acesso em: 13 outubro 2015.

²⁵⁸ RATZINGER, *op. cit.*

²⁵⁹ *Ibid.*

documento foi a *Nostra aetate*, sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs²⁶⁰.

A segunda referência aos mesmos três textos conciliares apareceu no último encontro de Bento XVI com o clero romano, sua derradeira audiência pública, um pouco antes da efetivação de sua renúncia. Ali, espontaneamente, Bento XVI proferiu um discurso sobre as suas memórias do período em que trabalhou como perito conciliar²⁶¹. Ele começou explicando como chegou a ser chamado a trabalhar no Vaticano II, o que tem relação com esta pesquisa. Quando era professor na Universidade de Bonn, onde estudavam os seminaristas de Colônia, cujo arcebispo era o Cardeal Josef Frings, Ratzinger foi convidado por este último a elaborar um discurso sobre o Concílio que estava para ser inaugurado, o qual seria proferida em Gênova, em 1961. A conferência, lida integralmente por Frings, intitulava-se “O Concílio e o pensamento do mundo moderno”. Nessa “arriscada conferência”²⁶² que impressionou muito a João XXIII pela coincidência de pensamento, segundo o próprio Papa²⁶³ – ao encontrar o purpurado alemão –, o futuro perito conciliar advertia que “para o verdadeiro êxito deste concílio será de uma importância fundamental examinar cuidadosamente o mundo do pensamento moderno em que ele deve colocar novamente o castiçal do evangelho”²⁶⁴.

Portanto, dentre as preocupações iniciais do Concílio – a liturgia, a eclesiologia, o ecumenismo etc. – figurava com destaque o problema da relação entre Igreja e mundo; foi assim que no “horizonte da segunda parte do Concílio”²⁶⁵ (29 de outubro a 4 de dezembro de 1963) apareceu o “mundo de hoje, a época moderna, e a Igreja”²⁶⁶. Mas somente no terceiro (14 de setembro a 21 de novembro de 1964) e no quarto períodos (14 de setembro a 8 de dezembro de 1965), especialmente pelo vivo interesse do episcopado dos Estados Unidos – como Ratzinger já mencionou – chegou-se a uma declaração sobre a liberdade religiosa.

²⁶⁰ Cf. *Ibid.*

²⁶¹ BENTO XVI. **Encontro com o clero de Roma**, 14 fevereiro 2013. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html. Acesso em: 06 abril 2016.

²⁶² BLANCO, 2010, p. 162.

²⁶³ Cf. *Ibid.*

²⁶⁴ RATZINGER, 2013, p. 35.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

Outros episcopados pediam também um documento sobre a relação com os não-cristãos, para tratar do diálogo inter-religioso. E precisamente por conta das discussões sobre o judaísmo, quando a Igreja buscava enfrentar a sua relação histórica com o povo judeu e a responsabilidade de muitos cristãos na *Shoah*, os bispos de países árabes desejavam ainda uma declaração sobre o Islã, o que acabou levando o Concílio a tratar do Budismo, do Hinduísmo e até mesmo das religiões naturais. A *Nostra aetate*, deste modo, acabou se tornando uma declaração à parte do decreto sobre o Ecumenismo (depois *Unitatis redintegratio*).

Assim, a *Gaudium et spes*, somada à *Dignitatis humanae* e a *Nostra aetate* formam uma “trilogia muito importante”²⁶⁷. Então, determinada pelas afirmações do próprio teólogo, a análise da relação entre Igreja e modernidade no Concílio girará em torno da trilogia em questão; afinal a sua interpretação do Concílio é, sobretudo, *teológica* e está centrada nos seus textos.

Todos os três documentos a que Ratzinger se referiu até agora foram aprovados na última sessão, em 1965: a *Nostra Aetate* em 28 de outubro; a *Dignitatis Humanae* e a *Gaudium et spes* no dia 07 de dezembro, na véspera do encerramento da assembleia. De qualquer modo, a exposição começará pela última, pois as análises de Ratzinger sobre ela são mais numerosas e servem de introdução à visão dos dois documentos menores, que também serão explorados. Em seguida, passar-se-á às anotações *pontificias* sobre a modernidade, tentando destacar também o emprego que Bento XVI, enquanto Papa, dos documentos do Vaticano II que ele qualificou como significativos para o tema pesquisado neste trabalho.

1.1 A CONSTITUIÇÃO PASTORAL *Gaudium et spes*

A sugestão de um documento que completasse a *Lumen gentium* (que tratou do tema da Igreja do ponto de vista interno, ou seja, sobre a constituição da Igreja e sobre o papel e a relação dos seus diversos estratos) veio do cardeal belga Léon-Joseph Suenens (1904-1996) no fim da primeira sessão (ocorrida de 11 de outubro a 8 de dezembro de 1963)²⁶⁸. Mas a *Gaudium et spes*, nascida do Esquema XIII foi o último documento a ser aprovado pelo Concílio, como já foi dito e o único a ser

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Cf. PHILIPS, Gérard. La Iglesia en el mundo de hoy. **Concilium**: Revista Internacional de Teología, Madrid, n. 6, p. 5-24, 1965.

totalmente elaborado durante ele²⁶⁹. Era, também, o único texto formalmente desejado por João XXIII²⁷⁰. E mais: o diálogo com o mundo era também o “desejo dominante”²⁷¹ de Paulo VI, seu sucessor. Para o dominicano francês Yves Congar, um dos mais destaçados peritos do Vaticano II, a *Gaudium et spes* era “a terra prometida do Concílio”²⁷². Para outros, era a sua “obra-prima”²⁷³. Ou seja, era considerado por alguns a palavra definitiva da assembleia²⁷⁴ e o próprio Ratzinger o atesta, afirmando que “é o que mais se distancia da história anterior dos concílios e permite perceber, portanto, melhor que todos os textos restantes, a peculiar fisionomia do último concílio”²⁷⁵.

²⁶⁹ Cf. ALBERIGO, Giuseppe. **Breve História do Concílio Vaticano II (1959-1965)**, Aparecida: Santuário, 2006, p. 176. Alberigo falando do Esquema XIII diz que na sua fase de discussão o documento tinha “mais a fisionomia de um tratado de sociologia do que de um decreto conciliar” (p. 159).

²⁷⁰ Cf. McGRATH, Marco. Notas Históricas sobre a Constituição Pastoral “*Gaudium et spes*”. In: BARAÚNA, Guilherme(dir.), **A Igreja no Mundo de Hoje**, Petrópolis: Vozes, 1967, p. 137.

²⁷¹ ALBERIGO, 2006, p. 156.

²⁷² Cf. DE MATTEI, 2012, p. 351-356.

²⁷³ ALBERIGO, *op. cit.*, p. 128.

²⁷⁴ Cf. BLANCO, 2012, p. 277.

²⁷⁵ RATZINGER, 1985, p. 454. A visão ratzingeriana sobre a *Gaudium et spes* ainda é pouco explorada, ao contrário de sua análise dos temas das três primeiras constituições, ainda que ele tenha trabalhado e escrito sobre ela durante o Concílio. Segundo DORIA, Piero. Il ruolo del teologo Joseph Ratzinger durante il Concilio nella documentazione dell’Archivio del Concilio Vaticano II. **Centro Vaticano II – Studi e Ricerche**, v. 6, n. 1, 2012, p. 19-34, em ao menos duas datas Ratzinger participou das comissões que trabalharam sobre os esboços que levaram à *Gaudium et spes*: no dia 13 de outubro de 1964, na comissão mista *De Ecclesia in mundo huius temporis* e nos dias 25 e 26 de novembro de 1965 na comissão também mista sobre o Esquema XIII (p. 24). Mas claro que há autores que já se dedicaram ao tema, como KOMONCHAK, Joseph. Le valutazioni sulla *Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger. In: DORÉ, Joseph; MELLONI, Alberto. **Volti di fine Concilio**: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 115-153 e BOEVE, Lieven. La vraie réception de Vatican II n’a pas encore commencé”: Joseph Ratzinger, révélation, et autorité de Vatican II”. **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, v. 85, n. 4, 2009, p. 305-339. Ao tratar da redação e recepção da *Gaudium et spes*, Komonchack se atém à visão de Ratzinger, enumerando suas principais críticas ao Esquema XIII e ao documento final. Segundo ele, são três as principais críticas de Ratzinger ao documento: o uso impróprio da expressão “Povo de Deus”, a confusão entre salvação cristã e progresso humano (ou seja, a relação com o mundo da tecnologia influenciada

E é precisamente na *autonomia das realidades temporais*, preconizada pela *Gaudium et spes* (cf. n. 36), que Ratzinger vê uma das mais significativas aberturas ao mundo realizadas pelo Concílio, pelo qual a cristianização do universo inerente à fé católica está formalmente distinguida da sua *eclesialização*²⁷⁶. Em termos weberianos, aqui se está falando de *autonomia das esferas*, que passam a se reger por sua *legalidade própria*, sem extrair da esfera religiosa a sua *legitimidade*.

Ratzinger defende neste âmbito que a *Gaudium et spes*, com o discurso sobre a autonomia do temporal em relação à autoridade eclesiástica mostra, enfim, de que tipo é a abertura do Concílio em relação ao mundo: ela não significa uma mundanização da Igreja, mas uma restauração da mundanidade do mundo, que representa um grande abertura em relação às posições de Pio IX e Pio X, que defendiam que os Estados deviam ser servidores da Igreja e só de modo excepcional poderiam conceder alguns privilégios aos não-católicos:

Observe-se, por outro lado, que na ‘secularização’ que restitui a mundanidade ao mundo há, em certo sentido, uma profunda ‘desmundanização’ da Igreja que, por assim dizer, se despoja da sua riqueza mundana e reassume toda a sua pobreza terrena²⁷⁷.

O conceito de *secularização* aparece aqui em uma acepção positiva de *desmundanização*. Há a nuance de que o “mundo”, ou

pela visão teilhardiana que fazia quase equivaler a esperança cristã e a confiança no progresso) e, por fim, a falta de clareza no uso da categoria mundo. Esses temas aparecerão mais adiante. Já Boeve priorizou a leitura de Ratzinger da *Dei Verbum*, mas acena para uma recepção crítica de sua parte em relação à *Gaudium et spes*, falando dos perigos de uma leitura equivocada dela, como se verificará neste texto. Mas para BLANCO, Pablo. **Teología, Vaticano II y Evangelización según Joseph Ratzinger/Benedicto XVI**. Nuevos estudios, Pamplona, EUNSA, 2013, p. 162-168.201-209, as interpretações de Komonchack e Boeve não são “tão claras” (p. 166). De qualquer modo, na parte final deste trabalho outro artigo de Komonchack ajudará na interpretação dos discursos de Bento XVI. Cf. também DE GAÁL, Emery. The theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His theological vision and role. **Lateranum**, v. 78, n. 3, 2012, p. 515-548, que passa pelos diversos documentos do Concílio, resgatando algumas das contribuições de Ratzinger sobre eles, dentre os quais está a *Gaudium et spes*.

²⁷⁶ Cf. RATZINGER, 1974, p. 275.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 277.

melhor, as esferas de que é formado, não vive sob a tutela hierárquica, eclesiástica. O mundo é restituído à sua profanidade, à sua “mundanidade”, embora tenha nele a presença do sagrado e, sobretudo, do religioso regulado institucionalmente. Essa é a base da ideia da autonomia do terreno: para que todas as coisas encontrem um sentido na sua existência não é necessário que se tornem parte da instituição da Igreja. Por conta desta convicção é que Ratzinger diz: “A autoridade eclesiástica não pode substituir a *ratio specifica* nos diversos setores da realidade, mas simplesmente deve reconhecê-la e pressupô-la”²⁷⁸. Essa *ratio specifica* pode ser claramente associada com a *legalidade própria*, interna das esferas mundanas de que Weber trata tanto na *Consideração intermediária* como em tantas outras partes de sua obra. Ou seja, Ratzinger mostra que “agir cristãmente significa agir objetivamente, sem uma errônea imediatez de regulamentações eclesiásticas que contradiz tanto ao direito próprio inerente”²⁷⁹.

1.1.1 Três elementos característicos do texto

Antes de emitir uma apreciação geral sobre o documento, é oportuno dar espaço a três temas que são recorrentes nas análises ratzingerianas²⁸⁰. São eles: o conceito de *mundo* e suas características dominantes; a categoria de *diálogo* (que nasce da ideia de abertura ao

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 276.

²⁷⁹ *Id.*, **La Iglesia en el mundo de hoy**. Buenos Aires: Paulinas, 1968, p. 70.

²⁸⁰ Cf. BOEVE, Lieven; MANNION, Gerard(ed.), **The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey**. London/New York: T&T Clark International, 2010, p. 119-138 (“Christian Faith, Church and World”); BOEVE, Lieven. *Gaudium et spes* and the crisis of modernity: the end of the dialogue with the World? In: LAMBERIGTS, Mathijs; KENIS, Leo (ed.). **Vatican II and its Legacy**. Leuven: Peeters Press, 2002, p. 83–94, especialmente p. 85-89. Nesse texto Boeve afirma que Ratzinger está incluído numa tendência teológica que ele qualifica de *neo-conservadora* e é, inclusive, o seu representante mais eminente. Tal tendência advogaria que somente agora, com a crise da modernidade, começaria a verdadeira recepção da Constituição Pastoral. Para ele, a crítica de Ratzinger está concentrada na tendência teilhardiana que identifica a esperança cristã e a fé no progresso (técnico), entre processo de hominização e processo de cristificação (p. 86-87). O autor afirma que com o tempo a análise da abertura ao mundo ratzingeriana foi se tornando cada vez mais negativa (p. 88). Do mesmo autor e na mesma linha: *Europe in Crisis. A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican*. **Modern Theology**, v.23, n. 2, p. 205-227, 2007.

mundo, antes aludida); e, por fim, determinado tipo de *otimismo* de que está prenhe o texto.

1.1.1.1 O problema da noção de “mundo”

Ratzinger se concentra sobre a *Gaudium et spes* no intuito de oferecer aquela “clarificação essencial” sobre alguns dos termos nela empregados e que, segundo ele, ainda devem ser melhor precisados. Por isso, antes de se preocupar com o qualificativo “de hoje”, “moderno”, o teólogo alemão se concentra na categoria de “mundo”,²⁸¹ pois nos trabalhos de redação “a noção ‘mundo’ passou mais e mais para o centro das considerações”²⁸². Essa ideia estava, na reflexão teológica dominante no Concílio, ligada à noção de *historicidade*, à compreensão o mundo é espaço da manifestação perene dos sinais de Deus; o mundo não é uma obra feita de uma vez por todas, mas o homem era chamado a colaborar na sua permanente edificação, ou melhor, na sua produção. Foi assim que a ideia de “mundo de hoje” passou a ser o fio condutor da Constituição Pastoral, pela qual se buscava uma nova localização para o cristianismo no seio da modernidade.

O grande problema é que o mundo é uma grandeza de múltiplas camadas e que defini-lo precisamente, segundo Ratzinger, era a

²⁸¹ Cf. ROWLAND, Tracey. The World in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI. **Journal of Moral Theology**, v. 2, n. 2, p. 109-132, 2013. A autora centrou-se mais na ligação entre a visão de Agostinho e de Ratzinger sobre a relação entre Igreja e Mundo, tomando como ponto de partida a exposição que Ratzinger fez diversas críticas a *Gaudium et spes*. Para isso, recorreu também a diversos teólogos e filósofos que se dedicaram a Agostinho e que foram fundamentais na formação de Ratzinger, como Romano Guardini, Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar. Sua preocupação foi confrontar diversas caricaturas que apresentam Ratzinger numa posição pessimista e de rejeição ao mundo, que estaria fundada justamente em sua filiação agostiniana. Ela, ao final do artigo, faz interessantes reflexões correlacionando a avaliação do teólogo alemão e o seu magistério, depois, como Papa (veja-se, por exemplo, a afinidade entre a avaliação ratzingeriana do parágrafo 22 da *Gaudium et spes* apresentada no referido artigo e o parágrafo de mesmo número da *Spe salvi*, sua encíclica sobre a esperança cristã). Cf. também FERRARO, Giuseppe. La fede e il mondo secondo il card. Ratzinger. **Rassegna di Teologia**, v. 43, n. 4, p. 612-617, 2002; MORRONE, Fortunato. Il rapporto tra fede e ragione in J. H. Newman e Benedetto XVI. Linee di ricerca. **Vivarium**, v. 18, p. 403-410, 2010.

²⁸² RATZINGER, Joseph. **Dogma e Anúncio**. São Paulo: Loyola, 2007b, p. 160.

dificuldade que o Concílio compartilhava com especialistas como os sociólogos ou os analistas de futuro²⁸³. Ainda assim, se o Concílio desejava aproximar-se do mundo, deveria saber apresentar uma qualificação clara com que mundo está travando diálogo. Por isso Ratzinger expõe *quatro* possíveis modos *teológicos* de entender o “mundo”: como 1) o cosmo, a realidade não feita pelo homem e, portanto, associada à ideia de criação; criado, portanto, apenas como mundo (sem deuses) e para ser não só admirado, mas transformado pelo homem; 2) a realidade diante do homem já transformada por ele; 3) o conjunto de modos humanos de se portar e de se relacionar com a terra, um “mundo” que existe no homem e, obviamente, também no cristão, que não pode, portanto, ser oposto a ele; 4) por fim, no sentido da palavra atribuído pelo Evangelho de João, designando todos os modos de agir contra à fé, ao que é divino²⁸⁴.

Quais desses usos fez a *Gaudium et spes*, particularmente? Podem ser delimitados os usos da ideia de mundo da Constituição? Para Ratzinger, não; o conceito de mundo permaneceu “ancorado em um estágio basicamente preteológico”²⁸⁵. A *Gaudium et spes* vê o mundo como “uma realidade ‘em frente’ à Igreja”²⁸⁶, com a qual ela coopera para participar de sua construção. Os porta-vozes da Igreja, que redigem o documento, não se sentem parte do mundo, pois até então estabeleceram com ele relações insuficientes ou mesmo nulas. Assim é que Ratzinger identifica no texto:

[...] uma espécie de complexo de *ghetto*: experimenta-se a Igreja como uma magnitude fechada, mas são feitos esforços para superar esta situação. O conceito de mundo abarca a realidade total, científico-técnica, do presente e a todos os homens que a apoiam ou que participam de sua mentalidade²⁸⁷.

Ratzinger capta no texto uma qualificação geral: o mundo é o interlocutor da Igreja (ou ao menos a instituição deseja que o seja) e ele é caracterizado por uma mentalidade dominada pela *técnica e a ciência*. Mas quais são as características deste mundo? Como se viu no início,

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 161.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 162-167.

²⁸⁵ *Id.*, 1985, p. 455.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*

para Ratzinger isso não fica claro no documento. Por isso, a resposta para esta pergunta vem a seguir, onde se especifica o que são, exatamente, as duas notas dominantes da modernidade.

Na primeira memória conciliar citada, ele falava de que na Constituição Pastoral “teria sido necessário definir melhor o que era essencial e constitutivo da era moderna”. Então, na tarefa de teólogo, pôs-se a completar, ao seu modo, a reflexão conciliar. Por isso, já em 1965, ano do encerramento do Vaticano II, mostrava um esboço de diagnóstico de mundo moderno: se se tenta compreender a particularidade da modernidade, ou melhor, do período que vem se afirmando desde o fim do século XIX, duas são as características da relação moderna com o mundo: a *mundanidade essencial* do mundo e a experiência de sua *factibilidade*, de que ele pode ser feito²⁸⁸.

A primeira das notas da modernidade é, portanto, a experiência da unidade do mundo ou, ainda, a vivência da unidade da humanidade²⁸⁹. Partindo, por exemplo, das “descobertas” de Cristóvão Colombo, Ratzinger apontou que eles trouxeram uma profunda transformação em relação ao pensamento medieval; o “mundo perde suas bordas metafísicas”²⁹⁰. Todo o mundo é visto como uma única estrutura de matéria, regida pelas mesmas leis; não há mais motores inteligentes (anjos, Deus), mas apenas leis da matéria, o que tornara a hipótese de Deus dispensável, como exprimiu Laplace. Os “descobrimientos” de novas terras implicaram a supressão de suas bordas e a convicção de que o mundo é mundo puro por todos os lados. A desmitologização de Colombo do mundo é elevada pela desmitologização do céu de Copérnico: a astronomia mostra que o céu acima dos homens é, também, mundo²⁹¹. Essa desmitologização *espacial* tem um correlato: a *temporal*, pois o mundo não é mais lido do ponto de vista da história da salvação, mas com um mundo em devir²⁹².

O mundo moderno é puro mundo: é matéria regida por um rigoroso determinismo causal. Não há seres espirituais – anjos, Deus ou mesmo demônios – por trás dos fenômenos da natureza. Este resultado aqui atribuído às grandes navegações do início da era moderna é o mesmo do *desencantamento científico* do mundo. E mais: é de se notar que ao mesmo tempo em que o teólogo rejeita a mundanização da Igreja

²⁸⁸ Cf. *Id.*, 2007b, p. 167.

²⁸⁹ Cf. *Id.*, 2013, p. 38.

²⁹⁰ RATZINGER, *op. cit.*, p. 81.

²⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 168.

²⁹² Cf. *Ibid.*, p. 169.

e defende que o mundo deve ser regido pelas próprias leis e não por qualquer tipo de regulação eclesiástica, aqui ele apresenta uma característica do mundo moderno, tida por ele como uma mundanidade *essencial*, mas que no fim é *radical*, e que vai muito além de uma separação das esferas, segundo a qual cada uma delas se rege pelas regras internas, mas ao tempo rejeita que o mundo exclua potências sobrenaturais. Assim, o mundo moderno não aceita o controle da Igreja; com isso Ratzinger está plenamente de acordo; mas se o mundo rejeita a existência de Deus, Ratzinger vai contra isso diretamente.

A segunda nota é a experiência da factibilidade: o fato de que ele é *feito* pelo ser humano, é obra sua, “que desde o começo do século XIX introduz a segunda fase da época moderna, aquela da determinação técnica do mundo”²⁹³. Mesmo lidando com a natureza, agora o homem lida consigo mesmo; “se não encontra mais imediatamente a *ars Dei*, mas apenas a *techné* do homem que se tornou o espaço da sua vida”²⁹⁴. Tal experiência é marcada por três características: a primeira é que:

[...] o homem de hoje contempla o serviço no mundo quase com uma espécie de fervor religioso. Menospreza a fuga do mundo e não dá muito valor ao ócio, considerando como a possibilidade positiva do homem mudar o aspecto deste mundo, esgotar as suas possibilidades, torná-lo mais habitável²⁹⁵.

O que faz pensar imediatamente na noção de trabalho racional-metódico, vivido como vocação, como dever religioso por excelência, tal o protestantismo ascético, estudado por Weber n’A *ética protestante*), legou ao mundo moderno.

Para Ratzinger hoje mudou “a relação para com a cultura e a ciência”²⁹⁶. Os pensadores cristãos como Tertuliano, Agostinho e Boaventura, sempre defenderam que a busca do conhecimento não pode afastar daquela da fé, enquanto a mentalidade científica hodierna deixa de lado a questão da salvação; por fim, o desenvolvimento técnico trouxe o anelo pela simplicidade original, pois faz a experiência do

²⁹³ *Ibid.*, p. 169.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 170.

²⁹⁶ *Ibid.*

“cárcere que provoca o anseio da liberdade”²⁹⁷. Isso não é, para Ratzinger,

[...] a voz de Cassandra de antitécnicos românticos, mas o cálculo da técnica sobre si mesma o que anuncia que o homem que exaure todo o mundo para si acaba destruindo o mundo e o seu próprio espaço vital²⁹⁸.

Ou seja, a modernidade é caracterizada pelo distanciamento entre fé e razão, entre o conhecimento intelectual e a fé cristã, sobretudo, o que Weber mostrava precisamente como característica, como “destino do nosso tempo”. O contrário disso é, evidentemente, o sacrifício do intelecto.

1.1.1.2 O *colloquium* como categoria fundamental

Antes se mostrava que Ratzinger dividiu os documentos conciliares em dois blocos; aquele do diálogo e o outro, da missão. É preciso recordar que a categoria de diálogo, característica dos referidos documentos, marca fortemente a *Gaudium et spes*²⁹⁹ e está claramente condicionada pela colocação como “em frente” da Igreja, diante do mundo. O Concílio se pôs em diálogo com a “família humana” em sinal de sua solidariedade e respeito em relação a ela. A relação da Igreja agora é entendida como “*colloquium*”, como *diálogo*, busca comum de soluções com o seu interlocutor moderno³⁰⁰. A meta do diálogo é, portanto, a mútua colaboração na construção da sociedade humana, como Ratzinger apontara antes ao falar do conceito de mundo; assim, o documento acaba por se concentrar no pragmático, nas tarefas políticas, econômicas e sociais, pois os Padres conciliares estavam convencidos pelo desejo de fazer algo concreto pela humanidade e que havia chegado a hora de realizá-lo. A muitos parecia que o Concílio poderia tudo³⁰¹.

No entanto, Ratzinger defende que o diálogo faz parte da mensagem cristã, mas possui um limite. Assim, coloca em dois pontos os critérios que limitam o diálogo com o mundo: o diálogo nunca

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 171.

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ Cf. *Id.*, 1974, p. 271-272.

³⁰⁰ Cf. *Id.*, 1985, p. 455-456.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 456.

poderá substituir o trabalho e o mandato missionário da Igreja e, além disso, a mensagem de Jesus Cristo como Salvador e Redentor não pode ser colocada em questão no diálogo³⁰². Portanto, a questão do diálogo deve estar centrada na tradução da mensagem cristã, tendo por base uma identidade firme para que o cristão não se imiscua com o mundo a ponto de desfigurar-se³⁰³. Assim, a tensão entre Igreja e mundo se encerra? A Igreja que sai das trincheiras para o campo aberto do diálogo entra necessariamente num diálogo, sem atritos com o mundo? Na visão ratzingeriana, não. Por isso é que ele vai criticar o otimismo que surgiu durante e, particularmente, depois do Concílio, em que parecia que, agora, a reconciliação com o mundo moderno tinha, enfim, acabado. Mas não é esta a narrativa de Ratzinger.

1.1.1.3 O otimismo

Da ideia de diálogo nasce a avaliação de Ratzinger sobre o otimismo conciliar da *Gaudium et spes* e as discussões que precederam a sua redação; tudo parecia possível se a Igreja e o mundo colaborassem entre si. “A postura de reserva crítica frente às forças que configuram a idade moderna devia ser substituída pela decidida atitude de inserção em seu movimento”³⁰⁴. A Igreja colabora com o mundo com a finalidade de construir a sociedade e, assim, continuar a obra de Cristo.

É importante discernir as críticas de Ratzinger. Há, por um lado, suas observações sobre o próprio Concílio e, outras, sobre a sua aplicação: uma coisa é, portanto, sua crítica ao “progressismo ingênuo”³⁰⁵ nascido de muitas distorções hermenêuticas pós-conciliares que levaram a extremos o otimismo da *Gaudium et spes*. Outra é a sua apreciação do grande otimismo conciliar em relação aos progressos técnicos – à “idade técnica”³⁰⁶ – tidos como cumprimento do mandato divino de submeter a terra ao domínio do homem. Para Ratzinger o Concílio em si mesmo “não sucumbe à euforia de uma consciência técnica sem crítica, que ainda não se tornou consciente de seus próprios abismos”³⁰⁷. Assim, o Vaticano II não vê no céu esvaziado nem o

³⁰² Cf. *Id.*, 1974, p. 273.

³⁰³ Cf. *Id.*, 1968, p. 55-56.

³⁰⁴ *Id.*, 1985, p. 456.

³⁰⁵ *Id.*, **Credo para hoje**: em que acreditam os cristãos. Braga: Editorial Franciscana, 2007a, p. 149.

³⁰⁶ *Id.*, **Fé e futuro**. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 65.

³⁰⁷ *Ibid.*

romantismo do homem passivo frente À natureza pura, mas vê a atividade técnica como “esperança quando ela tem a sua forma relata a partir da semelhança do homem com Deus, que constitui o cerne de sua essência”³⁰⁸.

O homem que se vale da técnica para transformar o mundo continua a obra do Criador. Assim, há um sentido cristão e, por analogia, positivo na atividade técnica do homem. O progresso, o ímpeto para o desenvolvimento integral do homem está fundado teologicamente. O progresso, enquanto nota dominante da modernidade (o que ficará mais evidente nos capítulos seguintes) tem um autêntico parentesco com o “trabalho” de Deus no mundo.

Mas agora é preciso perguntar se tais críticas apontam para um retrocesso em relação à vontade conciliar de reconciliar-se com o mundo moderno. Afinal, a questão de fundo é essa. É preciso ou possível dar um passo atrás no movimento colocado em curso pelo Concílio? Em outras palavras: com isso Ratzinger se opõe ao Concílio? Ele diz que não é possível ignorar o Concílio e nem mesmo “implica que não há ponto de retorno ao *Syllabus*”³⁰⁹. Em síntese, esta é a sua postura: “Nem o abraço nem o *ghetto* podem resolver, em longo prazo, o problema da idade moderna para os cristãos”³¹⁰.

Ratzinger se coloca numa posição intermediária aqui: sua leitura do “Concílio real” não está radicada numa abertura total e nem mesmo no fechamento, no isolamento. Claro que as questões que se põem diante da Igreja são diversificadas e devem receber um tratamento detalhado. Entretanto, o que interessa é que não há nem uma recusa radical e nem mesmo uma abertura total ao mundo por parte do catolicismo na visão ratzingeriana.

2. COMPLETANDO O ANTISYLLABUS: A *Nostra Aetate* E A *Dignitatis Humanae*

Enfim, é hora de um olhar para apreciação global de Ratzinger faz da Constituição Pastoral, que ele estende para a *Dignitatis humanae* e a *Nostra aetate*, mostrando inclusive como ela se insere no quadro dos documentos produzidos por todos os concílios anteriores e em relação ao magistério papal do início do século XX. Os três documentos citados,

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Id.*, 1985, p. 469.

³¹⁰ *Ibid.*

segundo o “diagnóstico global”³¹¹ de Ratzinger, representam “uma revisão do *Syllabus* de Pio IX, uma espécie de *Antisyllabus*”³¹². Ou seja, um *Antysyllabus* tríplice. Tal revisão, no entanto, amadureceu no conjunto da Igreja; não é uma decisão isolada e sem raízes em sua história precedente. Ratzinger diz, por exemplo, que o próprio Pio XI mostrou certa abertura ao liberalismo político, corrigindo algumas posturas de Pio IX e Pio X tomadas de acordo com situações históricas concretas. Deste modo é que a *Gaudium et spes*, especificamente, “expressa a intenção de uma reconciliação oficial da Igreja com a nova época estabelecida a partir do ano 1789”³¹³. O que explica o complexo de ghetto antes citado anteriormente:

Só assim se pode entender, por outro lado, o sentido desta notável contraposição da Igreja e mundo: por ‘mundo’ entende-se basicamente o espírito da idade contemporânea, frente ao qual a consciência de grupo eclesial se experimentava como sujeito à parte que, abandonando uma situação de guerra – quente ou fria – lutava pelo diálogo e pela colaboração³¹⁴.

O *Antysyllabus* do Vaticano II só se completa com os documentos sobre as religiões não cristãs e sobre a liberdade religiosa, como se viu. Sobre eles falar-se-á, ainda que muito brevemente, doravante. A *Nostra aetate* foi um divisor de águas no diálogo entre católicos e judeus. Com ela o Concílio desejava – ou ao menos a maioria conciliar – também a superação da questão do deicídio, a acusação de que os judeus eram coletivamente culpados pela morte de Jesus, que, para muitos, estava na raiz do antissemitismo.

Quanto ao tema da liberdade religiosa – depois expresso na *Dignitatis humanae* – era a primeira vez que um Concílio tratava do tema. A intenção de fundo era expor a adequada relação entre o poder eclesiástico e o poder civil. Ou seja, a noção de liberdade da declaração se referia ao direito civil que os Estados devem reconhecer aos indivíduos e comunidades em assuntos religiosos³¹⁵. A Igreja Católica tornava-se também ela defensora, agora explícita e formalmente, da

³¹¹ *Ibid.*, p. 457.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*, p. 458.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Cf. *Id.*, 2013, p. 229.

posição de que não poderia haver qualquer tipo de coação no campo das opiniões religiosas, seja para promovê-las ou para cerceá-las. A liberdade religiosa augurada nos debates, portanto, não deveria se restringir somente aos católicos, mas ser extensiva a todos.

Ratzinger mostra que, por muito tempo, a própria teologia católica mostrou-se contrária à liberdade religiosa por não entender o real significado do conceito e da própria missão da Igreja, muito preocupada na conservação do patrimônio construído e possuído³¹⁶. Por isso mesmo, era “uma discussão destinada a marcar o fim da época”³¹⁷ aquela que tratava da liberdade religiosa. Para ele foi uma das mais importantes discussões do Vaticano II, pois “neste debate se fazia presente na basílica de São Pedro o fim da Idade Média, mais ainda, o fim da Era constantiniana”³¹⁸. Aqui a Igreja se afasta da posição de Igreja estatal, que tentava “resguardar a fé ameaçada pela ciência moderna por meio da proteção estatal [que] esvaziou tanto mais esta fé a partir de dentro”³¹⁹, postura que

[...] promoveu a ideia da Igreja como inimiga da liberdade, que deve temer a ciência e o progresso, os produtos da liberdade do espírito humano, e se converteu em uma das raízes mais poderosas do anticlericalismo³²⁰.

Nesse sentido, Ratzinger afirma que a utilização do Estado pela Igreja – desde Constantino, passando pela Idade Média até a Espanha absolutista está entre as mais sérias hipotecas históricas da Igreja³²¹.

E tanto a *Nostra aetate* quanto a *Dignitatis humanae* mostram que a missão cristã deve ter como condição o diálogo e não pode sucumbir à tentação de “identificar certas realidades que pertencem à ordem deste mundo com as realidades que pertencem ao mundo da fé”³²². Portanto, acima de tudo as duas declarações tocam o *problema da*

³¹⁶ De fato, muitos temiam que a declaração pusesse em perigo as Concordatas da Santa Sé com as nações majoritariamente católicas, como Espanha e Itália (Cf. DE MATTEI, 2012, p. 338-339).

³¹⁷ Cf. ALBERIGO, 2006, p. 116.

³¹⁸ RATZINGER, 2013, p. 380. (tradução nossa)

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*, p. 374.

atividade missionária da Igreja, ou seja, a questão da validade do anúncio da verdade de Cristo num contexto de profunda descoberta do valor interno das religiões. Afinal, se todos são livres para seguir a sua religião e se elas contêm elementos sagrados (depois a *Ad gentes* falará em *semina Verbi*, sementes do Verbo), como dizer que ainda é válida a missão da Igreja? Não seria uma forma de “colonialismo religioso”?

Para o teólogo bávaro, a liberdade religiosa não se opõe à missão;³²³ é, na verdade, um dos seus princípios constitutivos. Defende que existe, ao contrário, uma relação fundamental entre ambas e que, embora a Declaração *Dignitatis humanae* defenda que a Igreja católica é a religião verdadeira e a sua subsistência contínua, “a liberdade religiosa é uma condição necessária para que a missão possa trabalhar eficazmente”.³²⁴ A Igreja Católica no Vaticano II reconhece explicitamente a liberdade religiosa. Deste modo, a missão eclesial não deve se opor à ideia de tolerância, evitando “a identificação entre religião e sociedade e a ideia de liberdade religiosa, nasceu exatamente do sangue dos mártires. Liberdade essa que é algo bem diverso do relativismo”.³²⁵ Ou seja, é constitutivo da Igreja nascente, perseguida pelo Império Romano, a recusa a qualquer coação por meios estatais sobre a liberdade de crença individual.

Veja-se que além do aprofundamento da questão da liberdade para a missão, está em jogo – também por conta da *Nostra aetate*, que ensinou que a “Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo”³²⁶, pois elas “refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens”³²⁷ – a preocupação se isso não colocaria em xeque a pretensão de verdade do cristianismo. Esse perigo, como Ratzinger acabou de mencionar, tem precisamente o nome de *relativismo*. Por isso, a discussão em torno dos dois documentos, para além do tema da salvação dos não-cristãos, ou seja, concernente à vida futura, dizia respeito também para um perigo, apontado por muitos Padres conciliares, de uma equiparação, de uma homologação de todas as religiões e a perda da exclusividade do cristianismo como a *religio*

³²³ *Id.*, 1974, p. 368.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*, p. 347.

³²⁶ CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração *Nostra Aetate* sobre a Igreja e as religiões não-cristãs**, n. 4, 28 outubro 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 01 setembro 2016.

³²⁷ *Ibid.*

vera. Mas, segundo Ratzinger – coerente com o terceiro parágrafo da Declaração – afirma que a liberdade religiosa não significa “indiferença no campo da verdade”³²⁸, mas quer “ressaltar os liames que devem existir entre sociedade e religião, principalmente, no sentido de que nenhuma sociedade impeça por meios coativos a prática religiosa”³²⁹. Talvez seja este ponto em que o Concílio mais se distancia da concepção moderna de liberdade, pois não a dissocia da questão da verdade objetiva.

Depois de percorrer a avaliação ratzingeriana sobre o Concílio e, de modo particular, da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, da *Dignitatis humanae* e da *Nostra aetate*, pode-se mostrar, de forma antecipada, algumas observações do teólogo em questão que mostram qual a postura que a Igreja Católica, que atravessou a renovação conciliar, deve adotar frente à modernidade e os seus valores:

³²⁸ RATZINGER, 1974, p. 369.

³²⁹ *Ibid.*

Com essa oposição das experiências e compreensões, torna-se claro o dilema da cristandade moderna. De um lado, foge-lhe a época moderna seguindo os ideais da liberdade, da humanização do mundo pelo poder da razão humana e da justiça. **Contudo, tem-se a impressão de que as forças impulsoras desse êxodo da Igreja provêm do cerne da mensagem cristã; surge a impressão de que, precisamente neste momento clássico do tempo moderno, se realiza o conteúdo mais interno do cristianismo e que, por isso, o cristão deve entrar o mais depressa possível nesta corrente, impelindo-a ele mesmo para se tornar um verdadeiro cristão precisamente pela sua solidariedade irrestrita com o espírito moderno.** De outro lado, permanece a pergunta de se o cristão, contudo, não deve tomar a tarefa do corretivo, protegendo o homem contra si mesmo. **Por isso, o caminho da cristandade na época moderna mostra um estranho movimento em ziguezague: no Ilusionismo [?], uma aceitação decidida da tendência do tempo moderno;** a seguir, depois dos abalos da Revolução Francesa e das guerras causadas por ela uma retirada um tanto assustada para a Igreja propriamente dita³³⁰ (grifo nosso).

Assim, ele se questiona até que ponto a Igreja deve se abrir ao novo, até que ponto precisa “acompanhar a modernidade, e onde começa o ponto em que tem de ter a coragem da resistência – a oposição profética e todos esses termos?”³³¹ A resposta de Ratzinger é que a Igreja deve ser força de resistência, lembrando que não é a Igreja que se opõe ao mundo, mas o contrário; por isso, a postura da Igreja deve ser de oposição, mas com capacidade de “discernimento dos espíritos – nem

³³⁰ *Id.*, 2007b, p. 95.

³³⁰ *Ibid.*, p. 172.

³³¹ RATZINGER, Joseph; SEEWALD, Peter. **O sal da terra: o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio.** Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 215.

tudo o que é moderno é mau nem tudo o que é moderno é bom”³³². Dito de outro modo:

A modernidade não consiste, por certo, apenas em negatividade. Se assim fosse, não poderia durar muito tempo. **Ela tem em si grandes valores morais que provém justamente do cristianismo**, que somente graças ao cristianismo, como valores, entraram na consciência da humanidade³³³ (grifo nosso).

Por isso à Igreja não cabe somente a crítica; ele diz que para muitos Igreja pode ser moderna, precisamente quando é antimoderna, ao opor-se ao que todos dizem³³⁴. Ele concorda parcialmente com tal perspectiva: “À Igreja cabe um papel de contradição profética, e tem de ter coragem para isso”³³⁵. A missão eclesial não é, precisamente, de uma *oposição (geral)*, mas deve se caracterizar por aquilo que Ratzinger chama de “construção positiva”³³⁶. Ela, a Igreja, deve discernir e ao mesmo tempo *resistir* e *colaborar*, preservando neste processo a sua identidade. Por isso, depois de uma série de “aberturas” indiscriminadas³³⁷ no período pós-conciliar, os cristãos, com consciência de agora pertencer a uma minoria, devem “reencontrar a coragem do anticonformismo, a capacidade de se opor, de denunciar muitas das tendências da cultura que nos cerca, renunciando a certa eufórica solidariedade pós-conciliar”³³⁸.

Ratzinger nega, então, o isolamento da Igreja, nega a rejeição total dos valores modernos; é assim que o Concílio deveria rever a relação entre Igreja e mundo, pois “existem valores que, nascidos fora da Igreja, podem encontrar seu lugar – uma vez revistos e corrigidos – na visão dela”³³⁹. Claro que o encontro entre a Igreja e os valores do

³³² *Ibid.*

³³³ RATZINGER, Joseph; SEEWALD, Peter. **Luz do Mundo**. O Papa, a Igreja e os Sinais dos Tempos. Uma conversa com Peter Seewald. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 37.

³³⁴ Cf. RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 190-191.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ RATZINGER, Joseph; MESSORI, Vittorio. **A fé em crise**. O Cardeal Ratzinger se interroga, São Paulo, EPU, 1985, p. 22.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

mundo moderno, na visão ratzingeriana, não se dá de forma harmoniosa, pois “demonstraria desconhecer tanto a Igreja como o mundo quem pensasse que estas duas realidades podem se encontrar sem conflitos, ou até mesmo possam identificar-se”³⁴⁰.

A afirmação feita há pouco é determinante para esta pesquisa: há valores nascidos fora da Igreja, no mundo moderno e que são conciliáveis com a doutrina eclesiástica. Mas, ao mesmo tempo, Ratzinger insiste na contribuição do cristianismo na gênese da modernidade e de muitos de seus valores, pois o “‘mundo de hoje’, contém de fato elementos que provêm do centro do cristianismo”³⁴¹. Estes mesmos valores podem ter nascido de sua dinâmica interna, *secularizando-se* (na leitura de Jean-Claude Monod e Sell fizeram de Weber. Ou seja, o mundo moderno é, *em parte*, oriundo da dinâmica própria do desenvolvimento do cristianismo. É nisso que reside sua defesa da conciliabilidade entre Igreja e modernidade, mas também na acentuação do papel de crisol do cristianismo, pois a Igreja não deveria reear “conceder com gratidão o fato de que aquilo que é próprio dela lhe vem de fora de modo novo, apelando a ela mesma?”³⁴². Assim, o cristão não pode isolar-se e desobrigar-se de ajudar a realizar os valores que são compatíveis da modernidade com a sua fé, pois com ela tem parentesco; assim é que a abertura da Igreja deve ser um “sim crítico”³⁴³ à modernidade. Assim o ser cristão não é como “uma camada velha de tecido subcutâneo que, de algum modo, me pertence, mas que vivo *paralelamente* à modernidade”³⁴⁴, mas “algo vivo, moderno, que atravessa toda a minha modernidade, formando-a, plasmando-a”³⁴⁵. Aí é que Ratzinger estabelece o critério de discernimento do cristão frente à modernidade:

É importante que busquemos viver e pensar o cristianismo de maneira tal que assuma a modernidade boa e justa e, portanto, ao mesmo tempo, afaste-se e se distinga daquela que se está transformando em contrarreligião.³⁴⁶

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ RATZINGER, 2007b, p. 173.

³⁴² *Ibid.*, p. 173.

³⁴³ *Ibid.*, p. 174.

³⁴⁴ RATZINGER; SEEWALD, 2011, p. 78.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

3. O VATICANO II E A MODERNIDADE NO PONTIFICADO DE BENTO XVI

Para seguir a linha expositiva adotada na leitura da obra teológica ratzingeriana, a atenção sobre os discursos e outros textos pontificais sobre Bento XVI visa identificar também a (re)leitura que o Papa alemão fez do Vaticano II durante os seus quase oito anos de pontificado, com especial atenção para o “*Antisyllabus*” trabalhado antes. Somente com este olhar sinótico, que engloba tanto a produção do intelectual quanto do papa é que se pode perceber as íntimas conexões entre a posição magisterial e o pensamento individual. Pois Bento XVI se dedicou diversas vezes em seu pontificado, como já foi dito, em apresentar um discurso sobre as linhas hermenêuticas por ele consideradas corretas para a análise do Vaticano II. Ou seja, a “batalha” empreendida nos círculos teológicos ganhou visibilidade no ensino oficial da Igreja, com a conseqüente consolidação de uma versão oficial da interpretação do Vaticano II, que já tinha sido começada principalmente por João Paulo II, sobretudo no Sínodo de 1985, no qual o então Cardeal Ratzinger teve um verdadeiro protagonismo.

3.1 A ATUALIZAÇÃO DO VATICANO II NO SULCO DA TRADIÇÃO ECLESIAL

Bento XVI foi o último papa a ter participado do Concílio Vaticano II, ainda que não tenha sido como bispo, tal como Paulo VI (na primeira sessão), João Paulo I e João Paulo II, mas como perito. Ele acompanhou de perto, nos bastidores, por assim dizer, o evento que se propunha promover um processo de renovação da vida eclesial sob o lema do *aggiornamento*, em geral traduzido por “atualização”. O próprio Bento XVI, cinquenta anos depois da abertura do Vaticano II, explicava como se devia interpretar corretamente o *aggiornamento* do Papa João XXIII: por trás desse conceito programático, Bento XVI vê nele a recordação de que a Igreja não é algo do passado, mas é sempre novo. A atualização conciliar “não significa ruptura com a tradição, mas exprime a sua vitalidade contínua”³⁴⁷. A intenção do Concílio foi, sem dúvida,

³⁴⁷ Cf. BENTO XVI. **Discurso no Encontro com os Bispos que participaram no Concílio Vaticano II e os presidentes das Conferências Episcopais**, Vaticano, 12 outubro 2012. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict->

de entabular o diálogo entre a Igreja e a modernidade. Essa era o desejo explícito de seu convocador. Deste modo a Igreja, ciente de sua identidade:

[...] a partir de uma renovada consciência da tradição católica, **assume e discerne, transfigura e transcende** as críticas que estão na base das forças que caracterizaram a modernidade, ou seja, a Reforma e o Iluminismo. **Assim a Igreja acolhia e recriava por si mesma, o melhor das instâncias da modernidade, por um lado, superando-as e, por outro, evitando os seus erros e bicos sem saída**³⁴⁸ (grifo nosso).

Uma Igreja aberta ao mundo, como se viu antes, era o desejo do Papa Roncalli. Uma Igreja que acolhe a modernidade e – como disse Bento XVI – recria as suas melhores instâncias. Uma Igreja renovada, mas, segundo Bento XVI, uma Igreja ciosa de sua *identidade*, que tem nela a pré-condição de sua abertura. Assim o Vaticano II

[...] reviu ou melhor corrigiu algumas decisões históricas, mas nesta aparente descontinuidade, manteve e aprofundou a sua íntima natureza e a sua verdadeira identidade³⁴⁹.

xvi/pt/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121012_vescovi-concilio.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

³⁴⁸ BENTO XVI. **Discurso no Encontro com o Mundo da Cultura**, Viagem Apostólica a Portugal no 10º aniversário da Beatificação de Jacinta e Francisco, Pastorinhos de Fátima (11-14 maio 2010), Centro Cultural de Belém, Lisboa, 12 maio 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100512_incontro-cultura.html. Acesso em: 31 dezembro 2015.

³⁴⁹ BENTO XVI. **Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal**, Vaticano, 22 dezembro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html. Acesso em: 10 setembro 2015.

Mas Bento XVI advertia:

Quem pensava que com este “sim” fundamental para a era moderna se dissipassem todas as tensões e a “abertura ao mundo” assim realizada transformasse tudo em pura harmonia, tinha subestimado as tensões internas e também as contradições da mesma era moderna; tinha subestimado a perigosa fragilidade da natureza humana que em todos os períodos da história e em cada constelação histórica é uma ameaça para o caminho do homem. [...] **O passo dado pelo Concílio em direção à era moderna, que de modo tão impreciso foi apresentado como “abertura ao mundo” pertence definitivamente ao perene problema da relação entre fé e razão**, que se apresenta sempre de novas formas³⁵⁰ (grifo nosso).

Duas afirmações devem ser destacadas: Bento XVI trata em primeiro lugar dos perigos da modernidade. A Igreja não pode, na sua visão, abrir-se de forma indiscriminada a um mundo prenhe de perigos. Em segundo lugar, há uma crítica de Bento XVI à imprecisão da noção de abertura ao mundo. Não é à toa que ele se dedicou, como teólogo, a elucidá-la ou a atribuir-lhe um significado que não representasse uma ruptura de princípios com o passado da instituição. Mas ele prossegue mostrando que a situação que o Vaticano II teve que enfrentar não é exatamente nova para a Igreja: ela remonta aos primórdios da Igreja, ao encontro de adaptação da fé bíblica com a cultura grega; ele remete também ao século XIII, quando o pensamento aristotélico entrou em contato com a tradição filosófica medieval de matriz platônica, quando, para ele, houve o risco de separar radicalmente fé e razão, o que não ocorreu por conta da harmonização realizada por Tomás de Aquino. Nesta história de tensões entre fé e razão (o tema de fundo do próximo capítulo) é que surge o Vaticano II. Depois do “difícil debate entre a razão moderna e a fé cristã que, num primeiro momento, com o processo a Galileu, iniciou de modo negativo, certamente conheceu muitas fases”³⁵¹, chegou o Concílio para trazer novas reflexões, novas luzes para o encontro entre ambas.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

Para Bento XVI uma Igreja aberta e dialógica não é aquela que deixa o mundo entrar em seu seio, mas que se desmundaniza e penetra o mundo com o espírito de Cristo, sem querer impor com isso qualquer forma de domínio político-eclesiástico. Como teólogo ele falou insistentemente numa Igreja desmundanizada, já se viu. Como Papa, ele fez o mesmo, acrescentando que a Igreja deve evitar a sua mundanização; em outros termos, a *sua* secularização. O argumento é o mesmo de antes, mas com um acento na ideia de purificação do mundo: Deus, em Cristo, alcançou a humanidade, saiu de sua esfera e pela encarnação, estabeleceu um *sacrum commercium*, não só para confirmar o mundo, mas para transformá-lo. E a Igreja deve colocar-se no mesmo movimento de despojamento que Deus realizou; mas Bento XVI mostra um dos grandes perigos e tentações da Igreja foi a acomodação neste mundo, à organização e à institucionalização, dando importância menor à abertura a Deus e ao próximo: “Para corresponder à sua verdadeira tarefa, a Igreja deve esforçar-se sem cessar por distanciar-se desta sua secularização e tornar-se novamente aberta para Deus”³⁵². Aqui há um uso negativo do conceito de secularização. Ou seja, se a Igreja se seculariza é porque ela se mundaniza. Ele diz que “diversas épocas de secularização”³⁵³ contribuíram para a sua purificação e reforma, pois “as secularizações – sejam elas a expropriação de bens da Igreja, o cancelamento de privilégios, ou coisas semelhantes”³⁵⁴ representaram uma “profunda libertação da Igreja de formas de mundanidade”³⁵⁵, que implica o despojamento de sua riqueza terrena. Ele disse que só assim ela “pode estar verdadeiramente aberta ao mundo”³⁵⁶, renunciando às suas pretensões de poder mundano. Assim a Igreja pode “encontrar a verdadeira separação do mundo”³⁵⁷, sem retirar-se dele. Nesse sentido, a secularização tem matizes *político-econômicos*, pois significa que a Igreja se desprende (oficialmente, não necessariamente na prática) da

³⁵² BENTO XVI. **Discurso no Encontro com os Católicos comprometidos na Igreja e na sociedade**, Viagem Apostólica a Alemanha (22-25 setembro 2011), Konzert de Friburgo, 25 setembro 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*

pretensão de arrogar a si poderes exclusivos do Estado e que também poderiam vir de uma situação econômica privilegiada.

3.2 A “TERCEIRA VIA” DE BENTO XVI

É o momento apropriado para olhar também o último discurso de Bento XVI ao clero romano, citado extensamente no início e um dos seus primeiros e grandes discursos sobre o Vaticano II, no primeiro ano de pontificado, por ocasião dos votos de Natal à Cúria Romana, em 22 de dezembro de 2005³⁵⁸. Esses dois discursos dão a chave de leitura do pontificado beneditino, com evidente consonância com o seu pensamento teológico.

No discurso natalício à Cúria, Bento XVI distinguia duas hermenêuticas dominantes sobre o Concílio do século XX: a da “descontinuidade ou ruptura” e a “da reforma”³⁵⁹. No início do capítulo foram apresentadas a divisão em certa medida consensual entre os historiadores da Igreja. Bento XVI ali aparecia na hermenêutica que se preocupa em acentuar a tradição, a continuidade do Concílio em relação aos outros. No entanto, Bento XVI se posiciona além das duas perspectivas mencionadas, que veem o Concílio como uma radical ruptura (esse é seu ponto em comum entre elas). A dicotomia entre as posições são “abstrações”, como tipos-ideais de Weber (“exagerações”, pode-se dizer) e não posições adotadas literal ou concretamente por sujeitos específicos. Mas, de qualquer forma, Bento XVI toma distância dos extremos e apresenta uma versão particular da hermenêutica da reforma.

³⁵⁸ BENTO XVI. **Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal**, Vaticano, 22 dezembro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html. Acesso em: 10 setembro 2015. De acordo com Joseph Komonchak é importante observar que a “dicotomia entre continuidade e descontinuidade está ausente de suas observações e que ele distingue entre dois extremos que ele crê que predominaram em relação ao Concílio: uma mentalidade progressista que pensou que tudo deveria mudar na Igreja e um absoluto anticonciliarismo, entre os quais, diz ele, uma terceira e mais válida interpretação teria dificuldade em afirmar-se”³⁵⁸ (“O Papa e a interpretação do Concílio”. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/8731-o-papa-e-a-interpretacao-do-concilio-artigo-de-joseph-a-komonchak%20>. Acesso em: 28 outubro 2015).

³⁵⁹ *Ibid.*

Mas a fim de entender a sua perspectiva é preciso olhar para a sua análise do aparente sucesso da hermenêutica da ruptura, especialmente em relação ao tema de interesse desta pesquisa, que é a relação entre Igreja e mundo. Ele diz que a discussão se esclarece

[...] se em vez do termo genérico de ‘mundo de hoje’ escolhêssemos outro mais exato: o Concílio devia determinar de modo novo a relação entre a Igreja e a era moderna³⁶⁰.

Veja-se que, nesse último ponto ele volta a precisar os conceitos conciliares, especialmente o de mundo, que como teólogo atraiu sua atenção. Mas é neste âmbito de debate que surgem as descontinuidades aparentes. Por isso, prossegue listando as reações da Igreja ao desenvolvimento da modernidade: desde o já citado conflito iniciado com o processo Galileu, passando pelo rompimento estabelecido por Kant da religião no contexto da razão pura, até o acirramento da visão política e antropológica da Revolução Francesa que não concedia espaço à Igreja, passando pelo conflito com o liberalismo e as ciências naturais. Nesse enquadramento, parecia não haver “mais qualquer espaço aberto para uma compreensão positiva e frutuosa, e eram igualmente drásticas as rejeições por parte daqueles que se sentiam os representantes da era moderna”³⁶¹. Mas ele defende que a modernidade também passou por transformações, desdobramentos, pois com a revolução americana nasce um modelo de Estado diferente do teorizado na segunda fase (mais radical) da Revolução Francesa. O mesmo movimento de revisão foi assistido nas ciências naturais, cientes dos próprios limites e da sua incapacidade de explicar a realidade globalmente. Assim, Bento XVI defende que entre as duas guerras, ainda na esfera política, homens de Estado católicos mostraram que é possível um Estado laico sem ser neutro a valores, especialmente “haurindo das grandes fontes éticas abertas pelo cristianismo”³⁶². Assim é que nasce uma “doutrina social católica”³⁶³, que se tornou “um modelo importante entre o liberalismo radical e a teoria marxista do Estado”³⁶⁴. Assim, antes do Concílio

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² Cf. *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*

formaram-se “três círculos de perguntas”³⁶⁵, que o Vaticano II tentou responder: a relação entre *fé e ciências (naturais)*, entre *Igreja e Estado moderno*; entre a *fé cristã e as demais religiões*³⁶⁶. Os dois primeiros pontos serão analisados nos capítulos seguintes (IV e V). O terceiro ponto, em certa medida, foi tratado aqui quando se tratou dos documentos acerca da liberdade religiosa e do diálogo inter-religioso; mas, de qualquer forma, o conceito de tolerância voltará no capítulo sobre a esfera política.

Retomando o caminho, as posições tanto da Igreja e, igualmente, do pensamento moderno passaram por flutuações históricas, com estágios de distintos caracterizados por oscilações entre repulsa e atração. Por isso, Bento XVI diz que no conjunto dos problemas “pode emergir alguma forma de descontinuidade”³⁶⁷, mas se se distinguem as situações históricas, “resultava não abandonada a continuidade nos princípios fato que facilmente escapa a uma primeira percepção”³⁶⁸. O critério de Bento XVI sobre o que é a reforma eclesial vem a seguir: “É exatamente neste conjunto de continuidade e descontinuidade a diversos níveis que consiste a natureza da verdadeira reforma”³⁶⁹. Isso se aplica, segundo Bento XVI, a certas decisões referentes, por exemplo, a algumas formas específicas de liberalismo. Nestas decisões “somente os princípios exprimem o aspecto duradouro”³⁷⁰ o que não se aplica às “formas concretas, que dependem da situação histórica e podem portanto ser submetidas a mutações”³⁷¹. Ou seja, a hermenêutica da reforma de Bento XVI compreende tanto a *continuidade de princípios* quanto a *descontinuidade de aplicações históricas*³⁷². Bento XVI usa, então,

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ Cf. *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² Isso ficou bem explicado por Stefano Fontana que, atendo-se à relação entre o *Syllabus* e a *Dignitatis humanae* apontou que são possíveis, no plano prático e contingencial, duas aplicações distintas de um princípio que pertence ao *depositum fidei*; no caso da *Dignitatis humanae*, por exemplo, trata-se do princípio inalienável da realeza de Cristo, que pode implicar ao mesmo tempo a necessidade dos Estados salvaguardarem a fé verdadeira, ou seja, um Estado confessional, quanto a liberdade de consciência e de religião, pois a fé em Cristo só pode ser recebida livremente, sem coações estatais de qualquer tipo (Cf. Del *Syllabus* a la *Dignitatis humanae*. ¿Ruptura, continuidade, reforma?

precisamente a *Dignitatis humanae*³⁷³ para explicar seu ponto de vista³⁷⁴, dizendo que decisões de fundo permanecem as mesmas

Boletín de DSI, ano VI, n. 16, 2013, p. 34-39). Na linha apontada acima, Fontana defende de forma veemente a perfeita adequação da declaração sobre a liberdade religiosa à Tradição eclesial, segundo o raciocínio de que as “coisas novas” que diz não são estranhas a ela, só que não estavam suficientemente explicitadas até o momento, ou seja, estavam latentes ou inexploradas. Mas, destoando dos termos empregados pelo teólogo Ratzinger, não considera a *Dignitatis humanae* (no texto não alude aos dois outros documentos nesse sentido) um contra-Syllabus. Cf. também FONTANA, Stefano. **Libertà di religione e Doveri politici verso la Religio Vera. Il Sillabo, il Vaticano II, Joseph Ratzinger**, 09 abril 2014. Disponível em: <http://www.vanthuanobservatory.org/dossier/dossier.php?lang=it&id=1897>.

Acesso em: 29 outubro 2015.

³⁷³ Como papa, ele defenderá a validade da *Dignitatis humanae*: cf. BENTO XVI. *Angelus*, Vaticano, 4 dezembro 2015. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20051204.html. Acesso em: 7 dezembro 2015. Ele reafirma a doutrina da liberdade religiosa da *Dignitatis humanae* em: BENTO XVI. **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé para a apresentação dos bons votos de ano novo**, Vaticano, 9 janeiro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060109_diplomatic-corps.html. Acesso em: 7 dezembro 2015.

³⁷⁴ Rodrigo Coppe Caldeira parte desta afirmação de Ratzinger para explicitar, do ponto de vista histórico, as continuidades ou descontinuidades do magistério eclesiástico sobre a relação entre a Igreja e o Estado moderno (A *Dignitatis Humanae* e a liberdade religiosa: descontinuidade no magistério eclesiástico sobre o Estado moderno. **Interações – Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 8, n. 13, p. 39-55, 2013). É a mesma concepção que aparece a seguir, no seu pensamento teológico: “À primeira vista, com efeito, entre os ensinamentos de Pio IX e a *Declaração conciliar sobre a liberdade religiosa* parece existir um contraste insuperável [...] Com efeito, uma identidade puramente verbal nunca existiu na história da Igreja. Calcedônia superou Éfeso e o completou, de tal forma que a corrente alexandrina recusou-o como traição de Éfeso e se separou da “Igreja do Concílio”. Os concílios cristológicos do séc. VI, por sua vez, ampliaram Calcedônia religando-se a Éfeso, o que levou a ulteriores divisões. A história do dogma cristão não é a história de uma férrea identidade literal, nem tampouco a história de contínuas contradições: é a história de uma unidade dinâmica em um desenvolvimento orgânico, como demonstrou magnificamente o Cardeal Newman. Quem não conhece ou não quer ver esse desenvolvimento não pode compreender o catolicismo. E não é para surpreender se num desenvolvimento tal incluem-se também equívocos e sofrimentos. Mas quem

enquanto as suas aplicações podem variar: a liberdade religiosa é rejeitada pela Igreja se é entendida como “incapacidade do homem para encontrar a verdade”³⁷⁵, ou seja, relativismo, mas aceita como uma necessidade a convivência entre os homens, ou melhor, “uma consequência intrínseca da verdade que não pode ser imposta do exterior, mas deve ser feita pelo próprio homem somente mediante o processo do convencimento”³⁷⁶. Esta é perspectiva da última assembléia conciliar:

O Concílio Vaticano II, com o Decreto sobre a liberdade religiosa, reconhecendo e fazendo seu um princípio essencial do Estado moderno, recuperou novamente o patrimônio mais profundo da Igreja³⁷⁷.

Além disso, a questão da liberdade religiosa e respeito às outras religiões, especialmente no atual contexto de crescente pluralização religiosa, particularmente favorável às religiões asiáticas, mostra como ainda está por esclarecer, de uma forma mais definida, a relação entre Igreja e Estado, entre fé e política, apresentando-se de forma mais rigorosa os âmbitos e as fronteiras de suas competências, as modalidades de colaboração, ecoando ainda a advertência de Cristo de discernir o que deve ser atribuído unicamente a César ou a Deus.

pretende ver nisso, nas entrelinhas, a canonização póstuma de todas as heresias e de todos os hereges, decididamente simplifica demais. Ainda uma palavra sobre Pio IX: ele teve de enfrentar um liberalismo totalmente intolerante e aguerrido, que contestava à fé católica qualquer direito de ter uma dimensão pública e tentava proibir o direito à verdade com uma idéia relativa de tolerância. Contra esse liberalismo o Papa teve de se posicionar. O fato de, na sua tomada de posição, não ter antecipado todas as diferenças futuras e que, por isso, à luz do desenvolvimento posterior, ela deva ser considerada unilateral e insuficiente, não muda em nada a sua necessidade histórica e a verdade daquilo que, no fundo, estava em jogo (RATZINGER, Joseph. **Ser cristão na era neopagã: Entrevistas (1986-2003)**, v. 3. Campinas: Ecclesiae, 2016, p. 19-21).

³⁷⁵ BENTO XVI. **Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal**, Vaticano, 22 dezembro 2005. Disponível em:

http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*

Os comentários de Bento XVI relativos à *Nostra aetate* (“um marco ao longo do caminho rumo à reconciliação entre os cristãos e o povo hebreu”³⁷⁸, documento que deu “um impulso decisivo no compromisso de se percorrer irrevogavelmente um caminho de diálogo, fraternidade e amizade”³⁷⁹), por exemplo, são aqueles que renovam o respeito da Igreja Católica em relação às religiões não-cristãos, especialmente o vínculo com os judeus e a estima para os muçulmanos. Nesse sentido ele sempre exortou “a manter sempre vivo o espírito do Concílio Vaticano II”³⁸⁰, fundado no diálogo inter-religioso.

Bento XVI ressalva também que faltou à *Nostra aetate* uma exposição mais larga, que não limitasse o documento a uma visão positiva das outras religiões, esquecendo das “formas doentes e perturbadas de religião”, ou seja, as suas “patologias”, especialmente os fundamentalismos que desembocam nas formas mais terríveis de intolerância e até mesmo no absurdo do terrorismo. De alguma forma, o Papa Ratzinger apresentou as raízes de muitas dessas enfermidades religiosas, ao recordar os efeitos do abandono da racionalidade por parte da religião (e do pensamento laicista) e o uso no nome divino como legitimador da violência. Sobre este ponto se falará no capítulo seguinte.

Bento XVI cita expressamente a relação entre fé e razão como o debate decisivo entre Igreja e modernidade. O Concílio ofereceu a “orientação”, a “direção essencial” do debate, ainda que este debate tenha ser ainda plenamente desenvolvido. É o que se fará no próximo capítulo: qual o ponto de partida, para Ratzinger, do intrincado debate fé-razão? Isso ficará claro a seguir.

Mas antes é preciso não parar na descrição da assembleia conciliar e dos documentos que ela produziu. Também o pós-Concílio significou muito para os desdobramentos do encontro, ou melhor, do diálogo Igreja-modernidade. Por isso, Bento XVI olha com particular

³⁷⁸ BENTO XVI. **Discurso durante a Audiência aos Rabinos-Chefes de Israel**, 15 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050915_rabbini-israele.html. Acesso em: 28 agosto 2016.

³⁷⁹ BENTO XVI. **Palavras na Visita à Comunidade Judaica de Roma**, 17 Janeiro 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_sinagoga.html. Acesso em: 28 agosto 2016.

³⁸⁰ Cf. BENTO XVI. **Angelus**, 30 outubro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20051030.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

atenção para o período pós-conciliar. Os tempos em que a Igreja teve que se empenhar na aplicação de sua reforma são caracterizados por “duas grandes suspensões históricas”³⁸¹, “duas rupturas culturais”³⁸²: a explosão da crise cultural ocidental em 1968 e a queda dos regimes comunistas em 1989. A primeira delas é caracterizada pelas frustrações com a reconstrução europeia no pós-guerra; assim explode a crise ocidental, rejeitando a herança cristã e se impondo o marxismo: “E neste digamos grave, grande confronto entre a nova, sadia modernidade querida pelo Concílio e a crise da modernidade, tudo se torna difícil”³⁸³. E mais: a revolução cultural de cunho marxista passou a ser identificada com a vontade do Concílio, pois “os textos ainda são um pouco antiquados, mas por detrás das palavras escritas está este espírito, esta é a vontade do Concílio, assim devemos fazer”³⁸⁴. Só que depois de 1989 vem a queda dos regimes comunistas e com ela “o ceticismo total, a chamada pós-modernidade. Nada é verdadeiro, cada um deve ver como viver, afirma-se um materialismo, um ceticismo pseudo-racionalista cego”³⁸⁵ e que prega dentre outras coisas que a verdade é intolerante³⁸⁶.

Na citação anterior aparece a noção de “crise da modernidade” que está contra uma modernidade “sadia” (em diálogo com a Igreja e com os valores cristãos que estavam na formação da Europa). O marxismo, com o discurso revolucionário, implica a rejeição da tradição cristã: ele quer começar tudo de novo: nova terra, novo homem. Mas com a queda do muro de Berlim também o falência do sistema socialista teria trazido, segundo Bento XVI, uma onda de desalento; a utopia inalcançada, frustrada, trouxe a sensação de que nada é, no fim, verdadeiro. Aí o Papa alemão vê crescer a ideia de *pós-modernidade*, associada aos conceitos de *ceticismo* e *relativismo*. Mas qual a

³⁸¹ BENTO XVI. **Discurso com o Clero das Dioceses de Belluno-Feltre e Treviso**, Auronzo di Cadore, 24 julho 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore.html. Acesso em: 14 dezembro 2015.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*

nomenclatura, enfim, que pode ser dada ao tempo de hoje? A resposta a esta interrogação aparece em certa medida no capítulo seguinte.

4. A DUPLA DIMENSIONALIDADE DA MODERNIDADE

Retomar o caminho trilhado até o momento não é tarefa fácil, mas ineludível. As apreciações gerais aqui serão feitas em dois grandes pontos. Em primeiro lugar, retoma-se as tipologias esboçadas no início, feitas a partir de uma clara matriz weberiana.

A oposição binária inicialmente esboçada entre duas hermenêuticas do Concílio não se presta, como se viu, a um enquadramento preciso da visão de Joseph Ratzinger-Bento XVI. Ele se põe para além das duas leituras, defendendo sim, que o Vaticano II representou uma novidade na história da Igreja, mas que não foi uma ruptura fundamental com o passado. Nesse sentido, ele olha a *tradição* da Igreja como um desenvolvimento orgânico, dinâmico e não como uma reprodução fiel do passado. Nesse sentido, a leitura que o teólogo faz e, também o Papa, mostra que o Vaticano II não é *revolucionário*, mas que a *renovação/reforma* que representou está ele mesmo dentro de uma corrente de transmissão do carisma original.

Indo além dos textos aqui analisados, colocando-os na perspectiva sociológica, é de se crer que, embora no início se tenha aludido ao suposto contrassenso de que o Concílio é a institucionalização da renovação, é precisamente essa a sua natureza “contraditória”, pois ela pertence ao processo histórico-social de rotinização do carisma, de assimilação do carisma original e sua comunicação pela mediação hierocrático-eclesiástica: a existência da instituição “igreja” depende precisamente da sobrevivência de um carisma que se converte em norma, em dogma, em texto, ao menos no caso histórico do catolicismo. Um líder detentor da máxima autoridade institucional é uma das características mais fortes do catolicismo: o papa é este regente intramundano que, exercendo a dominação por meio da máquina burocrático-eclesiástica feita principalmente pela atuação dos bispos (funcionários eclesiásticos), arroga para si a qualificação de intérprete ao qual se vincula que é adepto da instituição. E foi precisamente enquanto Papa que Bento XVI empreendeu a “normalização” do Vaticano II, o que não estava necessariamente vinculada à sua qualificação teológica. O próprio João XXIII, a que Bento XVI alude, não é um líder carismático alheio à burocracia eclesiástica.

Assim, se a tradição é a transmissão do carisma ao presente é próprio da dinâmica do catolicismo que se entende como igreja, que busque assimilar por meio de mecanismos normatizadores todos os impulsos “carismáticos”, atrelados mais a um espírito revolucionário e que tem diante de si os problemas que Weber punha de forma tão detalhada em *Economia e Sociedade* acerca da sobrevivência e transmissão do carisma. Na verdade, ele emergiu dela.

Assim sendo, o processo de interpretação que visa confinar a herança de um evento que tomou dimensões globais como foi o Vaticano II é próprio do desenvolvimento para a forma *igreja* que Weber identificou no cristianismo original. Claro que aquele que prega uma presumível fidelidade às origens do cristianismo deverá ter em conta que a sobrevivência do impulso original de Jesus se converteu em uma forma institucionalizada e é a isso que tanto sociólogos quanto teólogos chamam de Igreja. Por isso, a interpretação *tradicional* e continuamente empreendida pela burocracia racionalizada que é a Igreja implica a manutenção da sua própria existência. Surge a dificuldade – para os teólogos – de como se conserva o carisma de comunidades proféticas ocasionais, como o caso daquelas fundadas por Jesus, sem que o carisma seja assimilado por uma instituição regulada por meio de um corpo fixo de funcionários, detentores de um carisma de *cargo* e não mais de um carisma pessoal.

Em segundo lugar, outro ponto desta análise, mais voltado para o conteúdo propriamente dito das análises de Ratzinger, demonstra uma apreciação mais matizada do evento da modernidade: não é possível afirmar, se se funda a análise numa leitura acurada dos textos, que Ratzinger se oponha ao Vaticano II e à reforma nele empreendida, aberta à modernidade. Ressalte-se a íntima ligação entre o pensamento do teólogo e do Papa. São inúmeras as conexões entre os dois blocos aqui apresentados: desde a crítica a uma noção imprecisa de mundo e de abertura a ele empregada tanto no Concílio quanto nas discussões posteriores a ele.

Há, para Ratzinger-Bento XVI uma modernidade boa, sadia e outra equivocada. Há valores modernos que nasceram do cristianismo e, por isso, o parentesco entre cristianismo e modernidade: a Igreja não poderia recusar aquilo que a modernidade herdou dela mesma. Há, portanto, para Ratzinger, valores nascidos *na* modernidade, fora do cristianismo, que a Igreja pode assimilar; realizando, é claro, aquele processo de transfiguração, acolhimento e recriação que a Igreja pretende. Nesse sentido, Ratzinger está além de uma pura narrativa da *ilegitimidade* do tempo moderno, pois ele é fruto de uma dupla

dinâmica de continuidade e novidade. Nesse sentido, volta à baila aleitura do conceito weberiano de secularização defendido por Carlos Sell e Jean-Claude Monod, não representa *necessariamente* uma perda ou uma emancipação em relação à regulamentação político-jurídica da Igreja.

Ratzinger usou aqui o conceito de *secularização*, mas no sentido de uma perda sobretudo material para a Igreja; na sua acepção, na história isso representou um fator positivo de purificação para a Igreja. Nesse sentido, a Igreja deve se desfazer do que é próprio do mundo, sem ela mesmo se secularizar, reduzindo-se a mundo. Ou seja, pode existir um mundo *secularizado*, mas não uma Igreja católica *secularizada*. Esta é a narrativa de Joseph Ratzinger-Bento XVI, que ficará mais evidente nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO III

A GENEALOGIA DA MODERNIDADE

A relação entre fé e razão é uma das mais antigas e constantes preocupações de Ratzinger ao longo de toda a sua vida acadêmica³⁸⁷. No capítulo anterior, Bento XVI dizia que o movimento da Igreja em direção à modernidade no Vaticano II estava dentro do quadro do *problema perene* que a é a relação entre *fé e razão*. Por isso mesmo ela já foi extensamente tratada sob os mais diversos ângulos³⁸⁸, mas há uma

³⁸⁷ Cf. RATZINGER, Joseph. **El Dios de la fe y el Dios de los filósofos**. Madrid: Encuentro, 2006b. Como o título sugere, nesta aula inaugural da Universidade de Bonn pelos idos de 1959, opondo-se ao filósofo francês Blaise Pascal (1623-1662), Ratzinger defende a conciliabilidade entre fé e filosofia, tomando como apoio o esforço empreendido pelos Padres da Igreja, que realizaram o encontro, em sua teologia, da fé bíblica e do espírito helênico, o que demonstrou a “seriedade completa” (p. 26) desta última (tradução do autor). Para uma panorâmica dos estudos de Ratzinger e os discursos de Bento XVI sobre o tema, consulte-se: BARRIO-MAESTRE, José María. Circularidad fe-razón en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. **Pensamiento y cultura**, vol. 16, n. 1, p. 169-201, jun. 2013.

³⁸⁸ Cf., por exemplo, CARBONELL, Claudia. La cultura como lugar de encuentro entre fe y razón. Una lectura de J. Ratzinger, **Pensamiento y cultura**, v. 11, n. 1, jul. 2008, p. 13-22; FISICHELLA, Rino. Verità Fede e Ragione in J. Ratzinger. **PATH**, v. 6, n. 1, 2007, p. 27-43; LIVI, Antonio. L’essenza razionale del cristianesimo. Alle fonti del magistero di Benedetto XVI. **Studi Cattolici**, n. 567, 2008, p. 324-330; McDERMOTT, John. Joseph Ratzinger on Faith and Reason. **Angelicum**, v. 86, 2009, p. 565-588; SCHULZ, Michael. El primado del *logos* y el concepto de razón en el pensamiento teológico de Benedicto XVI. In: JIMÉNEZ, Lydia (dir.). **Introducción a la teología de Benedicto XVI**. Actas del ciclo monográfico (21-13 marzo de 2007). Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008, p. 87-128. Schulz diz: “A pós-modernidade começa onde a razão perde sua unidade universal e se divide em uma pluralidade de razões ou perspectivas sem um ponto comum, onde, por exemplo, o absoluto se esconde de tal maneira sob uma pluralidade de percepções, que torne impossível decidir que motivos justificam uma ideia pessoal ou impessoal do absoluto. A Modernidade conserva a unidade da razão, o que significaria que a ideia cristã do primado do único *Logos* verifica a modernidade do cristianismo. Por outro lado, Ratzinger está convencido que tal unidade da razão não se constitui em oposição à dimensão cultural do espírito humano” (p. 110-111). (tradução do autor) E mais: “Depois destas reflexões, parece possível que possamos mostrar a modernidade do conceito de sujeito e de razão que Ratzinger propõe em suas obras. Não é pós-moderno propondo somente uma lógica ou narração limitadas, uma razão cristã fechada em si.

parte do debate que exige uma apresentação mais sistemática e uma apreciação mais detalhada do mesmo: aquele que identifica a gênese histórico-filosófica, ainda que de forma multifacetada e multidirecional, de um período que se convencionou chamar “época moderna” e em que ponto e por meio de quais atores, mais exatamente, essa época passou a se confrontar ou ainda a se distanciar da visão de mundo religiosa especificamente cristã, característica do Ocidente. Ou seja, este capítulo versa, numa perspectiva diacrônica, sobre o papel do cristianismo/catolicismo na origem e desenvolvimento da modernidade.

Assim, o ponto de partida desta primeira exposição está na exploração de Ratzinger da herança racionalizante do judaísmo e que teria sido apropriada pelo cristianismo, até o distanciamento da fé cristã e da busca racional quando da emergência do movimento iluminista. Em geral, a atenção dos comentadores está voltada para o encontro da fé bíblica com a cultura helênica, mas não se concentra, por exemplo, na visão que Ratzinger tem da religião da qual desponta a novidade cristã³⁸⁹. Por fim, chega-se à proposta ratzingeriana que consiste no restabelecimento das relações entre fé e razão, na qual ambas mutuamente se corrigem e se limitam. Dentro deste estudo sociológico, importa captar a descrição que Ratzinger faz da emergência da modernidade: qual a sua relação com o cristianismo? Continuidade ou ruptura? Ou mais especificamente: qual o papel do catolicismo, especificamente, no desencantamento do mundo?

Atreve-se a assinalar que a razão da validade universal coincide com a razão cristã, mostrando-o como possível. Tampouco caímos no relativismo do pensamento fraco, se falamos das condições culturais do sujeito e de sua razão” (p. 115-116). (tradução do autor) Ele critica o ex-aluno de Ratzinger, Hansjürgen Verweyen, que identificaria em Ratzinger tendências pós-modernas.

³⁸⁹ Para uma visão detalhada do modo com o cristianismo se encontrou com a Filosofia, especialmente a visão de Agostinho (em contraposição a Varrão), Tertuliano e outros pensadores cristãos, cf. ESLAVA, Euclides. La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger. **Scripta Theologica**, v. 39, n. 3, p. 829-851, 2007. Para o mesmo autor, a crítica de Ratzinger não é o desenvolvimento científico em si, mas à sua radicalização filosófica, do seu postulado: que o homem renuncie buscar a verdade e, no seu lugar, permaneça apenas o interesse pela utilidade das coisas (p. 838).

1. O JUDAÍSMO COMO *DESMITIFICAÇÃO* DO MUNDO

Um das ocupações da obra ratzingeriana, especialmente no âmbito de sua teologia das religiões foi mostrar o lugar ocupado pelo cristianismo na história das religiões³⁹⁰. Ele parte do pressuposto que elas não podem ser tomadas como uma massa informe ou como se, simplesmente, houvesse uma identidade geral entre elas; nem mesmo concorda que haja uma pluralidade totalmente desprovida de referência. Por isso, Ratzinger apresenta um esquema da história das religiões em três momentos (estágios)³⁹¹: o primeiro é caracterizado pelas religiões ou experiências ditas *primitivas* (ou tradicionais); em seguida, passa-se às religiões *míticas*, que apresentariam uma visão de conjunto que, no mito, unificaria as diversas experiências das primeiras; e, por fim, para ele o grande passo na história das religiões é aquele da *transição do mito para a ruptura com ele*. Nesse estágio se dá uma tríplice rejeição do mito, ou seja, três direções distintas de superação das religiões míticas. A primeira delas é a *mística*, na qual o mito perde o seu caráter ilusório e se impõe a absolutez e o caráter inefável da mística. A mística, segundo o ele, pode ser conceituada como “um caminho histórico-religioso, como uma posição que não admite nenhuma grandeza a ela sobreposta, mas considera a experiência misteriosa e amorfa do místico como única realidade vinculante, última no âmbito religioso”³⁹². Para ele, na verdade, a mística ainda conserva os mitos, mas atribui a eles novos fundamentos, pois agora não passam de símbolos do verdadeiro³⁹³.

A segunda e extremamente importante desmitificação para esta análise é a *revolução monoteísta*, “cuja expressão clássica se encontra em Israel. Nela se rejeita o mito como qualidade humana, afirmando-se a *absolutez do chamado divino* exemplificado pelos profetas”³⁹⁴. Mesmo ressaltando que nem todo monoteísmo pode ser contraposto à mística (como diversas crenças num único Deus já no âmbito primitivo

³⁹⁰ Neste ponto em particular, a exposição segue o aprofundamento de CODA, Piero. Sul posto del cristianesimo nella storia delle religioni: rilevanza e attualità di una chiave di lettura. *PATH*, v. 6, n. 1, p. 239-253, 2007.

³⁹¹ Cf. RATZINGER, Joseph. **Fé, verdade, tolerância**: o Cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007d, p. 27-33.

³⁹² Cf. *Ibid.*, p. 33.

³⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 29.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 29.

e aquele que se desenvolveu na Índia, durante a Idade Média), Ratzinger mostra que, de fato, “o tipo em que a revolução monoteísta se concretiza não é o místico, mas o profeta. Para este, o decisivo não é a identidade, mas estar diante do Deus que chama e ordena”³⁹⁵. Os profetas veem em Javé a razão criadora; para Ratzinger aqui a religião vai além de uma religião do povo, mas “representa uma exigência universal, onde a universalidade está ligada à racionalidade”³⁹⁶. Assim, a crítica profética preparou o terreno para o universalismo cristão e, também, o encontro entre os elementos grego e bíblico, depois tão defendido pelos Padres da Igreja³⁹⁷.

Ao enfatizar o caráter *revolucionário* da *profecia*, em contraste com a mística, caracterizada pela contemplação e pela experiência da posse individual do sagrado, em que o indivíduo é um vaso do divino, Ratzinger se aproxima da sociologia da religião weberiana, sobretudo sobre a força de transformação histórica e de rompimento com a tradição característica da profecia judaica. O profeta emissário, instrumento divino, é um revolucionário que opera rupturas com a religião, pois despreza o ritualismo sacerdotal, além de considerar como execráveis as práticas mágicas. O conteúdo de seu discurso comporta mandamentos carismaticamente revelados, “cuja pretensão consiste em produzir e distribuir bens de salvação de um tipo novo e propensos a desvalorizar os antigos”, nas palavras de Pierre Bourdieu³⁹⁸. Ele elimina o tabu – regra particularista que não pode ser quebrada, como a relação puro/impuro – e evolui, com toda força, para uma ética universal, fraternal, com sua poderosa noção de pecado.

Prosseguindo com o pensamento de Ratzinger, ele está preocupado em ressaltar o papel *desmitificador* (de rompimento com o mito) do judaísmo e, por conseguinte, do cristianismo, por ambos se verem como *aliados da razão*, dos movimentos de ilustração (de iluminismo) ao longo da história. O judaísmo é visto por ele, portanto, como meio de eliminação de mitos e de deuses. E o fato de tratar o judaísmo como uma revolução implica que ele não é fruto de um processo evolutivo dentro do panorama religioso, mas a irrupção de uma autêntica novidade³⁹⁹: Javé, o Deus de Israel, não é um *numen* local, mas

³⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 35.

³⁹⁶ *Id.*, **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 61.

³⁹⁷ Cf. RATZINGER; D'ARCAIS, 2009, p. 13.

³⁹⁸ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 60.

³⁹⁹ Cf. CODA, 2007, p. 246.

pessoal; ele é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus dos Pais (Patriarcas). Ratzinger lembra também que o Deus de Israel não é um uma força que remete à fecundidade da natureza nem uma manifestação do mistério por trás do mundo. Ele não é um Deus cuja atividade se restringiria ao Templo de Jerusalém; nem mesmo é o Deus da terra prometida: “O paradoxo da religião de Israel consiste justamente no fato de este povo ter como Deus nacional exatamente o Deus do universo, pois o Deus nacional de Israel não é efetivamente um Deus nacional”⁴⁰⁰. Israel adora o Absoluto com um Absoluto pessoal e assim se distingue e vence historicamente o politeísmo: Israel contrapõe-se à ideia fundamental do politeísmo, da impossibilidade de se atingir e se comunicar com o Absoluto⁴⁰¹. Para a fé dos judeus, o próprio Absoluto se lhe dirige a Palavra. Nesse sentido, Ratzinger evidencia que “a consciência moderna coincide com as premissas fundamentais do politeísmo”⁴⁰², pois há a agora um politeísmo de valores em disputa – como uma verdadeira luta de deuses, como Weber descreve, tal como se viu no primeiro capítulo dentro do quadro do estudo do desencantamento do mundo.

Para Ratzinger, o judaísmo exerce uma função extremamente importante no mundo antigo que, no momento da crise dos deuses, apresentava-se como a “religião racional”⁴⁰³, a religião verdadeira, que não tinha sido inventada por filósofos, nascida da luz divina e que correspondia às aspirações racionais do período de sua emergência⁴⁰⁴. Israel só pode adorar a Deus e não a vários deuses e, por isso, deve rejeitá-los veementemente⁴⁰⁵. A fé no Deus único, criador do universo pelo poder de sua palavra, “não tolera a piedosa aparência dos mitos”⁴⁰⁶.

Por fim, a terceira e última forma de superação do mito ele identifica no *Iluminismo* grego. O mito aparece como forma de conhecimento pré-científica e o pensamento grego impõe a “*absolutez do conhecimento racional*”⁴⁰⁷ e a religião perde também seu significado, mantendo apenas seu valor formal, como um cerimonial político, orientado para a Pólis. Mas ainda, na visão de Ratzinger, o

⁴⁰⁰ RATZINGER, 1974, p. 338.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 339.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ RATZINGER; D'ARCAIS, 2009, p. 30.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 30-31.

⁴⁰⁵ Cf. RATZINGER, 1974, p. 340.

⁴⁰⁶ RATZINGER, 1985, p. 408.

⁴⁰⁷ RATZINGER, 2007d, p. 29.

“Iluminismo grego e o profetismo de Israel representam, cada um a seu modo, um confronto com o problema do politeísmo”⁴⁰⁸.

Embora Ratzinger classifique como “Iluminismo” (grego e moderno) a terceira forma de superação do mito, também nutre a convicção de que há outros períodos de ilustração e, neles, o abandono de valores e deuses. Ele se refere a isso para ressaltar o papel ilustrado do judaísmo, especialmente de sua profecia. Assim, “a ilustração está muito longe de ser um episódio excepcional e não é, certamente, um fenômeno exclusivo da idade moderna”⁴⁰⁹. É um fenômeno regular que ocorre quando entram em crise os valores tradicionais. Isso ocorre, de forma lenta, mas gradual, no mundo da bacia mediterrânea, que chegou aos primeiros anos da era cristã, desembocando no fim da cultura grecorromana. Neste âmbito é que está a singularidade de Israel: ele, por meio dos profetas e escritos sapienciais, rejeitou as religiões míticas, censurou os deuses e, assim, colocou-se “na linha de pensamento e de linguagem ilustrados”⁴¹⁰.

Ratzinger já evidenciou o caráter racional do judaísmo no quadro das religiões de seu tempo, mostrando que realizava um papel de racionalização como o fez a filosofia grega. Como se viu, o acento no caráter racional da fé monoteísta judaica prepara o que, na visão de Ratzinger, será seu legado para a fé cristã, quando a herança bíblica e a herança grega encontram a síntese mais completa no cristianismo.

2. O CRISTIANISMO COMO FILOSOFIA: RAZÃO CRÍTICA FRENTE ÀS RELIGIÕES

Para o teólogo bávaro, o cristianismo é, ao seu modo, “ilustração, em continuidade inclusive de Sócrates e, principalmente dos profetas do Antigo Testamento”⁴¹¹. Por isso podemos inseri-lo no terceiro estágio descrito por Ratzinger. Se o judaísmo foi a rejeição peremptória da impessoalidade do divino, o cristianismo é, para Ratzinger, muito mais severo que ele: a alteridade divina, do Deus que se comunica, chega ao seu ponto máximo em Jesus: nele, o ser pessoal de Deus está plenamente manifesto⁴¹².

⁴⁰⁸ *Id.*, 1974, p. 340.

⁴⁰⁹ *Id.*, 1985, p. 407.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ RATZINGER; D'ARCAIS, 2009, p. 40.

⁴¹² RATZINGER, 1974, p. 341.

Mas há, para ele, uma ligação fundamental em o cristianismo e o iluminismo grego, pois o primeiro se entende “como uma continuação da filosofia grega, mas de forma alguma, uma continuação da religião grega”⁴¹³. É a partir desta premissa que se deve entender a configuração do cristianismo nos seus primórdios⁴¹⁴. Para Ratzinger, a fé cristã se entendeu, desde o início, como um ataque ao universo religioso povoado de deuses, como “uma aliada do iluminismo que, junto com a religião, destruiu os próprios alicerces deste mundo”⁴¹⁵. Por isso os primeiros cristãos foram tachados de ateus. A opção do cristianismo pela razão, portanto, não é somente teológica, mas histórica: optou pela filosofia, a ilustração antiga, contra as religiões que não passavam pela crítica racional, contra magia e aquilo que considerava superstição⁴¹⁶. Ratzinger, então, coloca o cristianismo na linha de continuidade com o impulso desencantador tanto do judaísmo quanto da filosofia helênica. Nesse sentido, contrasta com a perspectiva weberiana que considerava o cristianismo primitivo um recuo, se lido na ótica do desencantamento, ao processo começado pela profecia judaica. Até porque a leitura de Weber é de Jesus conserva características mágicas, sobretudo a crença em espíritos e demônios.

Mas Ratzinger toma o exemplo de Paulo, representante de uma fase de estabelecimento das comunidades cristãs e de fixação do carisma, como Weber defende, que ao discursar no Areópago de Atenas justamente no contexto de crise das divindades tinha a plena convicção de que a sua mensagem apelava à razão humana e que o cristianismo era a resposta aos anseios por uma religião autêntica, não inventada. Para ele, sempre foi significativo o fato de que nos quatro primeiros séculos o cristianismo não tenha se conectado com as religiões, mas se visto como uma culminância e, inclusive, uma superação das filosofias de então, “a

⁴¹³ *Ibid.*, p. 340.

⁴¹⁴ Este capítulo se apropria também das observações de GARCÍA, Ricardo Marcelino Rivas. Joseph Ratzinger y el binomio “Fe y racionalidad”. Una relación necesaria para el cristianismo antiguo y presente. **Teología y vida**, v. 54, n. 4, p. 707-727, 2013 acerca do caráter racionalizante e desmistificador do cristianismo primitivo na perspectiva ratzingeriana; cf. também BLANCO, Pablo. **Razón y cristianismo**. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones. Madrid: Rialp, 2005b.

⁴¹⁵ RATZINGER, 1985, p. 408-409.

⁴¹⁶ Cf. VIGO, Alejandro Gustavo. Cristianismo y opción por el *lógos*. **Scripta Theologica**, v. 39, n. 3, p. 853-861, 2007. O autor aborda o tema da complementaridade entre fé e razão, que ele diz é caracterizada por uma “tensão produtiva” (p. 857) (tradução nossa).

filosofia perfeita, ou seja, a filosofia que chega até a verdade”⁴¹⁷. Os primeiros cristãos viam na filosofia uma presença antecipada de Jesus Cristo no mundo⁴¹⁸ e, ainda, nos primeiros séculos da história da Igreja o próprio Cristo aparece como o perfeito filósofo (dado que o filósofo é aquele se põe a questão da morte, ou seja, enfrenta-a⁴¹⁹). Por isso, “o cristianismo tem seus precursores e sua preparação interna no racionalismo filosófico, não nas religiões”⁴²⁰ e nele “o racionalismo se tornou religião e não é mais seu adversário”⁴²¹. E mais do que isso: o cristianismo “não se baseia na poesia nem na política, essas duas grandes fontes da religião; baseia-se no conhecimento”⁴²². Em síntese, a fé cristã sempre se entendeu com a vitória do conhecimento, da inteligência no mundo das religiões, como razão crítica frente às religiões.

Testemunhas disso são os Padres da Igreja, que viam “sementes do Verbo” (*semina Verbi*), sinais da atuação antecipada de Cristo não nas outras religiões, mas na filosofia, “onde o homem abriu caminho por entre costumes e tradições rumo ao *Logos*, isto é, rumo a uma compreensão do mundo e do divino através do poder da razão”⁴²³. Assim, eles não incluíram a fé cristã na esfera das religiões, mas associaram-na “ao processo racional de discernimento”⁴²⁴. Para o teólogo alemão, a racionalidade faz, então, parte da essência do cristianismo e essa reivindicação de racionalidade não é feita por nenhuma outra religião como por ele⁴²⁵.

Mas a conciliação entre fé e razão característica do paleocristianismo sofreu radicais transformações ao longo dos séculos. Para falar disso, é preciso recorrer a um breve excursus sobre os caminhos de distanciamento entre teologia e filosofia, que nada mais é do que outro nome para o afastamento entre fé e razão. O caminho trilhado a seguir demonstra o quanto Ratzinger percebe a tensão histórica entre a fé cristã e o conhecimento intelectual, como Weber descreve.

⁴¹⁷ RATZINGER; D’ARCAIS, 2009, p. 14.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹⁹ Cf. RATZINGER, 2008, p. 48.

⁴²⁰ RATZINGER; D’ARCAIS, *op. cit.*, p. 13.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ RATZINGER, 2006a, p. 75.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ Cf. *Id.*, 2008, p. 48.

3. FÉ CRISTÃ E FILOSOFIA: DO DISTANCIAMENTO À RUPTURA

Retomando a apresentação feita até aqui, pode-se dizer que, para Ratzinger, o cristianismo nascente se entendia como filosofia, ou ainda, como a filosofia *por excelência*⁴²⁶. Mas houve um processo gradual de distinção entre fé e filosofia, pois um determinado conceito de filosofia começou a ser criticado pelos próprios pensadores cristãos e, assim, a fé começou a ser abandonada pela filosofia.

Tal processo de distanciamento teve influência, no século XIII, do próprio Tomás de Aquino (1225-1274), de acordo com Ratzinger. O Aquinate via a filosofia como razão pura que, sem recorrer à Revelação, busca responder às questões últimas da realidade. Sua certeza está unicamente na força dos seus argumentos. Por isso, existem duas ordens: a natural e a sobrenatural. Segundo Ratzinger, tal distinção ficou plenamente clara na Idade Moderna, embora esta tenha projetado sobre o Aquinate uma interpretação que foge dos seus textos⁴²⁷.

Prosseguindo com sua narrativa das relações entre filosofia e teologia, ele mostra que há também, além disso, a *negação* da filosofia por parte da teologia. Ele cita de passagem teólogos como Tertuliano (160-220) e Boaventura de Bagnoregio (1221-1274); porém a figura-chave para entender tal rejeição, saindo do âmbito da teologia católica é o reformador alemão Martinho Lutero (1483-1546). Seu grito *sola Scriptura* representou um grito de guerra contra a escolástica, o aristotelismo e o platonismo na teologia. Para Lutero, filosofia na teologia implicava a destruição da graça, pois com a primeira o homem pretende chegar por si mesmo à sabedoria. E consequentemente, “filosofia é pura destruição da teologia”⁴²⁸.

No capítulo seguinte, voltar-se-á a Lutero e à sua rejeição da teologia da criação inspirada na filosofia grega. Dando mais um salto, é preciso passar diretamente para a leitura da filosofia da Idade Moderna realizada por Ratzinger. Assim, ele faz uma “análise cuidadosa dos diversos componentes da consciência moderna para constatar se há aí

⁴²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 15.

⁴²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 16.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 18. Ratzinger mostrará que com o teólogo Karl Barth (1886-1968) tal processo de rejeição da filosofia por parte da teologia e iniciado no pai da Reforma foi agudizado. Mas para o teólogo alemão, em todo esse processo o que se revela não é uma rejeição à filosofia em si, mas à metafísica (Cf. *Ibid.*, p. 19-20).

um lugar para a fé e que aspecto tem ele”⁴²⁹. A exposição de Ratzinger se volta para o filósofo de Königsberg, Immanuel Kant (1724-1804). É precisamente com Kant que tal processo – o distanciamento entre filosofia e teologia, entre fé e razão – encontrará a sua radicalização, quando se chegará à convicção de que não se pode ir além do conhecimento dos fenômenos, ou seja, do campo da experiência. Com Kant se dá o rompimento da unidade do pensamento filosófico: para além da física o homem não poderia senão tatear a essência das coisas⁴³⁰.

Se é assim – Ratzinger se interroga – qual o âmbito que resta para a religião ou, mais especificamente, para a fé? Aqui se insinua a divisão radical que se afirmará nos tempos modernos entre os âmbitos objetivo e subjetivo e que tanto preocupa o teólogo alemão, que acabaria na total subjetivação da religião (e da moral) e a negação de sua racionalidade. Tal preocupação está evidente quando Ratzinger alude a Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que com sua filosofia relegou à religião ao âmbito subjetivo. Schleiermacher transforma a religião em vivência e experiência de dependência do ser humano em relação ao infinito. Com tal subjetivação, a religião fica independente da metafísica. Mas, para Ratzinger, essa abordagem trouxe graves consequências para a fé cristã, pois o que passa a caracterizar a religião é o “indescritível de um sentimento, que percebe o infinito”⁴³¹ e sua expressão seria apenas “formas de consciência piedosa”⁴³², uma expressão em palavras de sentimentos que, no fim das contas, permanecem indizíveis; o conteúdo da religião não importa, apenas a sua existência. Por isso, a postura de Schleiermacher legitima a piedade, a religião, não a fé. Ela fica confinada ao espaço fechado da subjetividade. Para Ratzinger isso leva à perda da especificidade do cristianismo e aquilo que ele pode trazer à história, embora o filósofo berlinense ainda lhe atribua o posto de mais alta forma de consciência religiosa⁴³³.

Por fim, chega-se a outro momento culminante, quando a filosofia se torna positivista, quando a convicção é de que além das

⁴²⁹ *Id.*, 1971, p. 49.

⁴³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 42.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 44.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ Cf. RATZINGER, 1971, p. 42-43.

⁴³³ Cf. *Ibid.*, p. 44-45.

ciências exatas não se pode chegar à certeza⁴³⁴. Chegando a esse ponto, Ratzinger mostra acima de tudo que, com o positivismo, as correntes filosóficas modernas restringem seu raio e dos seus métodos ao que verificável, à semelhança das ciências exatas⁴³⁵. No capítulo sobre a relação entre fé e ciência esse ponto será devidamente aprofundado. De qualquer maneira, deve-se antecipar que, para Ratzinger, desde Kant a história da filosofia é caracterizada pelas tentativas de adequar a filosofia ao imperativo positivista, embora considere que filósofos como Johann G. Fichte (1762-1814), Georg W. F. Hegel (1770-1831) e Friedrich W. Joseph von Schelling (1775-1854) tentassem abranger a razão em seu conjunto, tendo em Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1883) um movimento contrário, que se opunham a uma razão que tudo penetra, absolutizando a matéria, negando que existe uma verdade permanente e defendendo que a realidade é mudança.

Nesse contexto, emerge um tema fundamental na obra ratzingeriana: *a questão da verdade*. Na narrativa do teólogo alemão, a modernidade não implica somente a depreciação da racionalidade inerente ao discurso religioso, particularmente o cristão, mas, sobretudo, uma perda, uma redução do próprio discurso filosófico. *A modernidade é caracterizada por este processo concomitante de relegação, de desterro da teologia para a esfera subjetiva e de redução da filosofia ao verificável por meio de experimentação*. Ratzinger mostrará que a situação da filosofia não está diferente daquela da teologia. Por isso, dentre as suas principais preocupações, Ratzinger defende que há um limite na compreensão moderna da realidade no âmbito da filosofia (e, depois, na ciência).

3.1 A REVIRAVOLTA DA MODERNIDADE: DA METAFÍSICA À TÉCNICA

Assim, ele descreve duas fases da história do pensamento pela qual foi transformada a relação com a realidade e que representaram uma verdadeira reviravolta espiritual⁴³⁶. A nota característica da primeira fase é a *origem do historicismo*. Para ele, embora já caracterizado pelo pensamento tanto de René Descartes quanto de

⁴³⁴Cf. *Ibid.*, p. 42-43.

⁴³⁴Cf. *Ibid.*, p. 49.

⁴³⁵Cf. *Ibid.*, p. 50-51.

⁴³⁵Cf. *Ibid.*, p. 51.

⁴³⁶Cf., a propósito, FISICHELLA, 2007, p. 30-31.

Immanuel Kant é numa formulação de Giambattista Vico (1688-1744), que se contrapõe à equação escolástica *verum est ens* (a verdade é o ente), mas *verum quia factum*, que reconhece como verdadeiro somente o que é feito pelo homem. Nesta fórmula Ratzinger vê “o fim da velha metafísica e o início do espírito especificamente moderno”⁴³⁷, como oposição direta ao modo de ver tanto da Antiguidade quanto da Idade Média, para quais o ser é verdadeiro e pode ser reconhecido porque foi criado por Deus, pelo *Creator Spiritus*, ou seja, pensado pelo intelecto divino. Nesse período, a obra humana é fortuita e passageira e todo saber humano não passa de *techne*, de capacidade artesanal, sem alcançar o nível de ciência real⁴³⁸. Mas agora o que passa a contar é o que feito pelo ser humano.

Cem anos depois de Descartes, Vico com sua fórmula altera radicalmente a compreensão de verdade da Idade Média, dando “forma à mudança introduzida pelo espírito moderno”⁴³⁹. Ratzinger mostra que na filosofia cartesiana “já se notam prenúncios da virada para a época moderna”⁴⁴⁰ pois o pensamento racional deve se adequar ao modelo da certeza matemática.

Mas somente com Vico é abandonada a equação entre verdade e ser, igualando a verdade à facticidade. O verdadeiro é o *factum*, do qual se pode conhecer a causa: o agir humano⁴⁴¹. Assim, a história, antes desprezada como não-científica, aparece ao lado da matemática como ciência verdadeira. A reflexão metafísica, sobre o ser, passa a ser um esforço vão e que não conduz a um conhecimento verdadeiro. É, de fato, a derrocada da velha metafísica. A história absorve o universo das ciências⁴⁴².

Mas para Ratzinger há uma segunda fase, um “segundo passo do espírito moderno”⁴⁴³ que é a guinada para o *pensamento técnico*. O princípio de Vico não é suficiente; com Marx, a tarefa da filosofia é redefinida e entra em cena um novo programa: *verum quia faciendum*, isto é, interessa a exequibilidade. A verdade que interessa não é do ser, nem dos atos passados, mas a da transformação, daquilo que o homem

⁴³⁷ RATZINGER Joseph. **Introdução ao Cristianismo:** preleções sobre o símbolo apostólico. São Paulo: Herder, 1970, p. 26.

⁴³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 27.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 47-48.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 50.

pode fazer. Isso significa que a partir do século XIX o *factum* foi substituído pouco a pouco pelo *faciendum*. Assim, “o domínio da história é desbancado pela tecnologia”⁴⁴⁴. O *factum* exige interpretação e tem ambiguidade; não se podia alcançar a certeza inicialmente desejada na pesquisa dos fatos e no abandono da especulação. Assim, impôs-se progressivamente a ideia que se pode conhecer apenas o que pode ser repetido, que pode ser verificado pelo experimento. Com a fusão do pensamento matemático com o factual nasce o “posicionamento espiritual do homem moderno”⁴⁴⁵. Antes a técnica era “estágio preliminar da evolução espiritual do ser humano”⁴⁴⁶. Com esta mudança espiritual, “a tecnologia já não está relegada à câmara baixa das ciências”⁴⁴⁷, mas tornou-se o que realmente importa. “A *técnica* tornou-se o verdadeiro poder e dever do ser humano”⁴⁴⁸.

O autor mostra que o lugar da fé não pode se reduzir nem em nível do *factum*, embora os teólogos, pela relação íntima entre fé e história, tenham-na tentado interpretar a primeira a partir da segunda, não vendo problema na substituição da metafísica pela história. Mas Ratzinger mostra que quando a história é substituída pela tecnologia/técnica, há uma tentativa de adequar a fé ao *faciendum*. É quando a fé é interpretada como teologia política, como meio de transformação do mundo (hermenêutica a qual ele irá se opor frontalmente, como ficará evidente no capítulo sobre política). Ratzinger mostra que a fé em relação tanto com o *factum*, por encontrar seu lugar na história, quanto com o *faciendum*, pois não se conforma com o mundo e com a inércia das instituições humanas. Assim, não é um puro acaso que essa ideia de factibilidade do mundo tenha nascido num contexto judaico-cristão e Marx é melhor exemplo disso. Assim, ele assevera: “A fé cristã está profundamente ligada às forças propulsoras essenciais dos Tempos Modernos”⁴⁴⁹. Retomando a análise propriamente sociológica, quando Ratzinger olha o marxismo, mas sobretudo a modernidade como um produto também do cristianismo, ele apresenta a ideia que elementos contrários a ele são frutos – ainda que desvirtuados – da essência da mensagem cristã. Nesse sentido, a imagem

⁴⁴⁴*Ibid.*, p. 49.

⁴⁴⁵*Ibid.*, p. 49.

⁴⁴⁶*Ibid.*, p. 50.

⁴⁴⁷*Ibid.*

⁴⁴⁸*Ibid.*

⁴⁴⁹*Ibid.*, p. 51.

que se aí é de uma modernidade que, genealogicamente, necessariamente está atrelada à sua matriz cristã.

Com efeito, por ser materialismo, o marxismo rejeita necessariamente a primazia do *logos*; no começo não está a razão, mas o *irracional*; a razão como subproduto na evolução do irracional, é ela mesma, definitivamente, irracional. Isto significa que as coisas, enquanto irracionais, não possuem uma verdade, mas é o homem o que põe a verdade; esta é, pois, uma criação do homem: e isto significa realmente que não existe nenhuma verdade. Somente existem verdades fabricadas pelo homem⁴⁵⁰.

Continuando com a descrição que se está fazendo da história da filosofia sob a ótica ratzingeriana, Ratzinger chega à Ludwig Wittgenstein (1889-1951), cujo nome representa o programa de fazer filosofia de modo exato, restringindo-se à análise da linguagem humana⁴⁵¹. Ou seja, o positivismo, que era uma exigência metódica das ciências naturais, venceu também na filosofia e Wittgenstein deu grandes impulsos para isso. Assim, tanto a ciência quanto a filosofia já não perguntam pela verdade, mas estão preocupadas com a correta aplicação rigorosa dos seus métodos. Ou seja, a “renúncia à própria verdade, o recuo ao verificável e à retidão dos métodos pertencem às características típicas do espírito científico moderno”⁴⁵². Isso leva, inclusive, a uma “crise do conceito de realidade”⁴⁵³, uma absolutização do positivismo – como o desejava Comte – que põe em crise não só a teologia, mas também a filosofia. De qualquer modo, Ratzinger mostra que o positivismo e o método científico são úteis para superar os problemas da humanidade em desenvolvimento, mas “o positivismo como visão do mundo é insuportável e representa o fim do homem”⁴⁵⁴.

4. FÉ CRISTÃ E ILUMINISMO

Embora já se tenha feito alusão à filosofia iluminista é preciso fazer este pequeno apartado sobre a relação entre cristianismo e

⁴⁵⁰ Cf. *Id.*, **Iglesia, Ecumenismo y Política**. Nuevos ensayos de eclesiología. Madrid: BAC, 1987, p. 173-174.

⁴⁵¹ Cf. *Id.*, 1971, p. 52.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 18.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.

iluminismo⁴⁵⁵, o que prepara também o capítulo sobre a relação entre a Igreja e a esfera política, particularmente a corrente chamada por ele de *iluminismo radical*.

Para Ratzinger, a Reforma Protestante marca o primeiro período da modernidade⁴⁵⁶. A Revolução Francesa e o movimento que lhe deu origem, o Iluminismo, caracterizam o segundo⁴⁵⁷. Os efeitos da Reforma que contribuíram para a emergência do período moderno ficaram mais evidentes quando se viu o pensamento de Lutero e sua ferrenha defesa da deselenização da fé cristã (ou seja, a dissociação entre o elemento grego e o judaico), o que voltará de forma ainda mais clara na segunda parte deste capítulo e mesmo nos capítulos seguintes.

Segundo Ratzinger, o cristianismo está na base, nas origens do Iluminismo moderno: o segundo não pode ser entendido sem o primeiro⁴⁵⁸. O lema tríplice da Revolução Francesa, por exemplo, “não pode ser compreendido sem a fé que vive na Igreja”⁴⁵⁹. Isso porque, como se viu, o cristianismo caminhou junto com a Ilustração nos seus inícios e, de algum modo, identificou-se e confundiu-se também com ela, “como se deixa ver na crítica profética e sapiencial das religiões míticas”⁴⁶⁰. No entanto, em determinado momento histórico, mais precisamente no século XVIII, ainda que o cristianismo convivesse com elementos não-cristãos e até anticristãos, houve um alargamento do fosso entre fé e filosofia, ao ponto de se criar uma oposição violenta entre elas. Os dois domínios acabaram se transformando em “gêmeos” que se chocam⁴⁶¹. Formaram-se “dois mundos muito diferentes”⁴⁶²: de um lado um cristianismo fechado e esquecido do seu passado ilustrado e, de outro, um mundo que acusa o cristianismo de obscurantismo. Para Ratzinger é o momento para superar estas oposições, pois embora nos séculos XIX tenha surgido um iluminismo anti-cristão, havia um iluminismo cristão na mesma época. Nesse sentido é que Ratzinger não

⁴⁵⁵ Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. Bento XVI e o Iluminismo. **Síntese**: Revista de Filosofia, v. 39, n. 124, p. 279-290, 2012.

⁴⁵⁶ Cf. RATZINGER, Joseph. **La fe como camino**. Contribución al ethos cristiano en momento actual. Madrid: EIUNSA, 2005d, p. 16.

⁴⁵⁷ Cf. *Id.*, 1985, p. 108.

⁴⁵⁸ Quanto à origem do Iluminismo no cristianismo, cf. PERA, Marcelo. Apresentação. In: RATZINGER, Joseph. **El Cristiano en la crisis de Europa**. Madrid: Cristiandad, 2005a, p. 14.

⁴⁵⁹ RATZINGER; MESSORI, 1985, p. 106.

⁴⁶⁰ RATZINGER, 1985, p. 409.

⁴⁶¹ Cf. RATZINGER; D'ARCAIS, 2009, p. 40-41.

⁴⁶² *Ibid.*

vê uma “oposição absoluta”⁴⁶³, entre cristianismo e iluminismo, mas “uma oposição entre determinados traços do Iluminismo moderno e a fé cristã”⁴⁶⁴.

Mas, por hora é preciso começar com a problematização da própria definição de Iluminismo com que Ratzinger opera, que implica a imposição, a consolidação de uma nova compreensão – limitada, do ponto de vista ratzingeriano – da razão e de sua aplicação, em consonância com tudo o que foi dito até o momento. O avanço iluminismo tem também o significado de “uma redução do conceito de ‘razão’: é racional o que é reproduzível; mas isto significa que a razão é positivista”⁴⁶⁵.

Todo o processo anteriormente descrito que passou por Descartes, mas, sobretudo por Vico e Marx é parte da *redução moderna do conceito de razão*. Por isso, o iluminismo em sentido ratzingeriano não é apenas o movimento que põe em marcha a supremacia da razão como forma de conduzir a vida social ou de conhecer a realidade, mas, sobretudo, um movimento progressivo de redução do conceito, cada vez mais atrelado a uma aproximação científica e exclusiva do mundo. Ou seja, o iluminismo político desemboca também numa versão científica que Ratzinger frequentemente chama de positivista.

No entanto, Ratzinger defende que o avanço do iluminismo traz consigo cada vez mais contradições. Por isso mesmo vai dedicar-se à sua reflexão acerca da *dialética do Iluminismo*, dos destacados representantes da Escola de Frankfurt, Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), publicada em 1947⁴⁶⁶:

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ RATZINGER, 1987, p. 172.

⁴⁶⁶ Cf. HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

Pelo que diz respeito à sociedade, especialmente com base nas experiências das últimas décadas, devemos, mais do que no passado, tomar nota daquilo que Adorno e Horkheimer designaram por “dialética do Iluminismo”. Entendem esses autores por essa expressão a “incessante autodestruição do Iluminismo”, que se verifica onde quer que a posição iluminista se afirma sem condições e não quer reconhecer nada mais que a dimensão quantificável, que pode ser explicada negando-se ao mesmo tempo a existência daquilo de não se pode dispor, ou reduzindo-o à esfera privada. Para usar outros termos: uma sociedade que na sua fisionomia institucional está construída sobre fundamentos agnósticos e materialistas e autoriza a existência de todas as outras convicções possíveis, com a condição única de ficarem encerradas para lá do limiar do que é público e tem relevância cívica, não está destinada a longa vida⁴⁶⁷.

A crítica de Ratzinger, que aqui tem a roupagem do conceito de dialética do Iluminismo, está voltada para a “afirmação unilateral”⁴⁶⁸ da razão instrumental. Ratzinger mostra que, com isso, a modernidade se afasta da distinção cara aos antigos e medievais entre a *ratio*, “uma razão na sua relação com o que é empírico e factual”⁴⁶⁹, e o *intellectus*, “uma razão que penetra nos estratos mais profundos do ser”⁴⁷⁰. Para ele, hoje ficou somente a *ratio* no seu sentido mais limitado, cujo raio reduz-se àquilo que pode ser verificado pela experimentação. E foi precisamente no tempo moderno que a conciliabilidade dos dois campos foi radicalmente abalada. Mas não só: com o abandono do diálogo com a fé, houve uma perda para o conceito de razão mesmo, pois ele foi cada vez mais reduzido. Por isso, Ratzinger avalia:

⁴⁶⁷ RATZINGER, Joseph. **A Igreja e a nova Europa**. Lisboa: Verbo, 1993, p. 116. Ver também a referência a Theodor Adorno e sua interrogação sobre a forma que se poderia criar um povo justo e a justiça no mundo em: RATZINGER, Joseph. **O esplendor da Glória de Deus**. Meditações para o ano litúrgico. Braga: Editorial Franciscana, 2007 g, p. 56.

⁴⁶⁸ *Id.*, 1993, p. 84.

⁴⁶⁹ RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 104.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

Nem a releitura crítica, desde há tempos em curso, **poderia legitimamente censurar à modernidade a confiança na razão enquanto tal, mas apenas a redução do conceito de razão**, visto que esta redução é que acabou por abrir a porta às ideologias irracionais⁴⁷¹ (grifo nosso).

Portanto, o problema não está no conceito de razão, mas a forma limitada, reduzida na qual ela se imposta atualmente. E essa redução ocorreu porque a razão foi afastada da sua relação com a fé, quando na verdade elas deveriam manter não uma oposição, não um choque, mas uma “relação dialética”⁴⁷², tal como a concebe a longa tradição católica (embora com variações internas dentro do quadro da teologia, como se viu com o próprio Aquinate).

Além disso, o Iluminismo porta consigo algumas contradições, como a afirmação teórica de valores fundamentais, quando na prática eles são negados, contrariados, pela própria força do Iluminismo levado às últimas consequências. Tocando no tema do “progresso” (que será extensivamente tratado mais adiante), Ratzinger mostra o quanto as expectativas depositadas exclusivamente no uso da razão ou, em outras palavras, no avanço da cultura iluminista, produziram efeitos inesperados, ambíguos, cheios de contradições:

⁴⁷¹ RATZINGER, 1993, p. 72.

⁴⁷² *Id.*, 1987, p. 170.

Se lançarmos agora um breve olhar na época moderna, encontramos-nos confrontados com uma dialética que perdura até hoje. De uma parte, a modernidade se jacta de ter descoberto a ideia de direitos humanos, inerentes a todo direito positivo, e de ter proclamado esses direitos em declarações solenes. Por outra parte, os direitos assim reconhecidos em teoria nunca foram tão profunda e radicalmente negados na prática. As raízes da contradição devem ser buscadas no vértice da época moderna: nas teorias iluministas do conhecimento, com a visão da liberdade a que estão unidas e nas teorias do contrato social, com a ideia da sociedade que é inerente. Segundo o Iluminismo, a razão deve emancipar-se de todo vínculo com a tradição e com a autoridade: a razão remete unicamente a si mesma. Assim acabará por conceber-se como uma instância fechada, independente. A verdade deixará de ser um dado objetivo, que se mostra a todos e a cada um, também através de outros⁴⁷³.

Diante desse quadro, Ratzinger não se opõe ao iluminismo em si, mas a uma “posição iluminista radical”⁴⁷⁴, que relega a religião à subjetividade e limita a racionalidade às ciências naturais e que, por isso, não responde as questões essenciais da existência, que estão em “outro

⁴⁷³ *Id.*, **Elogio de la conciencia**. La Verdad interroga al corazón. Madrid: Palabra, 2010, p. 40-41. (tradução nossa)

⁴⁷⁴ RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 132. “A partir do Iluminismo, a cultura ocidental afasta-se, a um ritmo cada vez mais veloz, dos seus fundamentos cristãos” (RATZINGER, 2006, p. 50). Convicto disso, quando Ratzinger se atém ao problema da Europa está centrado no abandono das raízes cristãs do continente e a implantação de uma cultura que lhe é hostil e que se pretende absoluta: a “cultura radical do Iluminismo”. Ele toma como ponto de partida, a Constituição Europeia, ou melhor, o seu prólogo e o duplo rechaço no texto, constituído pela ausência da menção de Deus e das raízes cristãs, permeado por esta cultura: Mas Ratzinger está convencido que a razão iluminista, embora acredite ser absoluta, é incompleta, pois não representa a razão total do ser humano (cf. *Ibid.*, p. 40-41) e, também, a cultura secular não deixa de ser *occidental*. A crítica ao cristianismo de eurocentrismo ou de estar demasiadamente ligado ao solo europeu (embora não tenha nascido neste espaço) ignora o fato de que a própria cultura radical do iluminismo está atrelada a determinado âmbito cultural (*Ibid.*, p. 38-39).

nível de racionalidade”⁴⁷⁵. Em síntese, embora Ratzinger coloque tantos pontos de análise crítica sobre os efeitos de uma cultura iluminista que ele qualifica de anticristã, mais uma vez é preciso recordar que ele não está rejeitando a herança iluminista como um todo: “Não será tudo isso um simples rechaço da ilustração e da modernidade? Decididamente, não”⁴⁷⁶; pois o argumento de Ratzinger é que o cristianismo, como foi dito no início, sempre se viu como religião do *logos*, como herdeira do iluminismo filosófico⁴⁷⁷.

Doravante tratar-se-á disso. Mas Ratzinger acentuará, por fim, a importância a necessidade de uma autocrítica de ambos os lados: da fé cristã colocando-se à luz do Iluminismo e, também o contrário, que o iluminismo deve ser analisado a partir do cristianismo⁴⁷⁸. É disso que nasce o tópico seguinte.

5. A CORRELACIONALIDADE ENTRE FÉ E RAZÃO

O enquadramento que Ratzinger faz da história do pensamento (filosófico, sobretudo) visa mostrar que desde o seu início o cristianismo foi afeito ao pensamento racional. Sua insistência está concentrada na defesa da “razoabilidade essencial da fé”⁴⁷⁹ e de que a “fé cristã tem a ver com a totalidade do real”⁴⁸⁰ e, consequentemente, está ligada à razão. Por isso, Ratzinger parte de duas asserções básicas que guiam sempre a sua exposição sobre a fé e a razão. Segundo ele:

[...] na fé cristã se manifesta o racional, mais ainda, a própria razão fundamental. Isso significa que o fundo mesmo do ser é razão e que a razão não é um subproduto fortuito do oceano irracional, do qual procederiam todas as coisas. Assim, pois, o ato fundamental cristão encerra esta dupla afirmação: 1. Na fé cristã se manifesta a razão. A fé, precisamente enquanto fé, postula a razão. 2. A razão se manifesta mediante a fé cristã; a razão pressupõe a fé como seu ato vital⁴⁸¹.

⁴⁷⁵ RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 132.

⁴⁷⁶ RATZINGER, 2005a, p. 43. (tradução nossa)

⁴⁷⁷ Cf. *Ibid.*

⁴⁷⁸ Cf. RATZINGER, 2009, p. 47.

⁴⁷⁹ *Id.*, 1993, p. 72.

⁴⁸⁰ *Id.*, 1987, p. 169-170.

A ideia básica é que a fé cristã impede que a razão se atrofie, assim sendo, ela “não vai contra a razão”⁴⁸², não faz “perder a confiança na razão”⁴⁸³, nem é uma “entrega ao irracional”⁴⁸⁴. Essa redução pode ser impedida pela fé: mas “protege-a quando pergunta pelo todo”⁴⁸⁵, “enquanto que contempla e percebe, contra o predomínio da razão meramente instrumental”,⁴⁸⁶ contra os seus perigos⁴⁸⁷.

Há, para Ratzinger, como ele expressou claramente no seu debate com Jürgen Habermas (1929-), a “necessidade de uma correlacionalidade entre razão e fé, entre razão e religião”⁴⁸⁸, num processo de purificação e cura mútuas. Na sua concepção, quando ambas não se encontram, a vida espiritual do homem se desfaz e fica reduzida a um racionalismo tecnicista. Assim, surgem formas ancestrais de superstição, enquanto o positivismo nega que o homem seja capaz de conhecer a verdade. Mas um ponto importante da discussão com Habermas precisa voltar aqui. Ratzinger não enfatiza apenas os problemas que podem emergir por conta da supremacia e unilateralidade de um tipo de razão; a religião pode apresentar inúmeras patologias, como a própria razão⁴⁸⁹. E exatamente por isso ele se pergunta se não seria conveniente pôr tanto a religião⁴⁹⁰ quanto a razão⁴⁹¹ sob tutela: não deveriam elas, “se limitarem mutuamente, mostrando uma à outra os respectivos limites, para que possam prosseguir em seu caminho positivo?”⁴⁹². A resposta dele é um convicto sim.

E isso se explica por sua clara e decidida filiação neste campo ao pensamento de Agostinho de Hipona, um dos seus mestres⁴⁹³ e ao

⁴⁸² *Id.*, **El Dios de los cristianos**. Salamanca: Sígueme, 2005b, p. 41 (tradução nossa).

⁴⁸³ *Id.*, 1993, p. 71.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Id.*, 2005b, p. 41.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ Cf. *Id.*, 1993, p. 71.

⁴⁸⁸ RATZINGER, Joseph; HABERMAS, Jürgen. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2007, p. 89.

⁴⁸⁹ Cf. RATZINGER, Joseph. **Europa**. Os seus fundamentos hoje e amanhã. Apelação (Portugal): Paulus, 2005c, p. 102.

⁴⁹⁰ RATZINGER; HABERMAS, 2007, p. 73.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ Cf. CIPRIANI, Nello. San Agustín en la reflexión teológica de J. Ratzinger. **Avagustins**: Revista Trimestral de los Agostinos Recoletos, v. LVII, n. 224-225, jan.-jun. 2012, p. 435-448.

axioma *Creio para entender, entendo para crer* (*credo ut intelligam, intelligo ut credam*). Este é o princípio que guia a sua teologia, a partir do qual ele defende que “a criação vem da razão e é racional, a fé, por assim dizer, é primeiro a realização da criação e, por isso, a porta para a compreensão”⁴⁹⁴. Ratzinger diz que Tertuliano, citado algumas vezes por Weber, é afeito a expressões exageradas e que com a expressão *Creio porque é absurdo* ele se referia a “Deus se mostra precisamente como paradoxo em relação aos valores do mundo. E aí, mostra-se de modo divino”⁴⁹⁵. Não é essa a posição de Ratzinger.

6. FÉ E RAZÃO NO PONTIFICADO DE BENTO XV

Uma das temáticas mais recorrentes durante o pontificado beneditino foi, sem dúvida, o “confronto estimulante entre fé e razão”⁴⁹⁶, da mesma forma que a temática dominou em certa medida a obra ratzingeriana. Como Pontífice ele seguiu afirmando a convicção de que a fé da Igreja primitiva se colocou na linha da filosofia grega, opondo-se frontalmente contra os mitos dominantes; os primeiros cristãos, então, “compreenderam-na como uma diluição da neblina da religião mitológica para deixar espaço à descoberta daquele Deus que é Razão criadora e, ao mesmo tempo, Razão-Amor”⁴⁹⁷. Aqui ressoa particularmente de forma clara o seu pensamento teológico sua defesa que o cristianismo seguiu um curso de *desmitologização* do mundo, um outro nome dado ao desencantamento, como o próprio Schluchter atestava (primeiro capítulo).

Por isso, a grande preocupação do seu pontificado foi o processo pelo qual, na modernidade, o conceito de razão se estreita,

⁴⁹⁴ RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 28.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ BENTO XVI. **Discurso durante a visita à Universidade Católica do Sagrado Coração de Roma**, 25 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051125_universita-sacro-cuore.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

⁴⁹⁷ *Id.*, **Discurso para o Encontro na Universidade de Roma “La Sapienza”**. O texto que o Papa Bento XVI teria lido durante a visita à Universidade de Roma “La Sapienza”, prevista para o dia 17 de Janeiro, depois anulada em 15 de Janeiro de 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html. Acesso em: 4 janeiro 2016.

tornando-se cada vez mais unilateral. Isso, de fato, já estava presente em sua teologia, como se viu mais acima. Para entender melhor a argumentação beneditina, pode-se partir do seu discurso mais exemplar nesta área, que é também aquele que representou não somente o estopim de uma relação tempestuosa com o mundo islâmico⁴⁹⁸, mas também o início de outros importantes pronunciamentos sobre o tema em tela: a *lectio magistralis* que Bento XVI pronunciou na Universidade de Regensburg⁴⁹⁹ (onde ele foi professor entre os anos 1969 e 1977).

O ponto de partida era tratar da relação entre fé e razão por meio de argumentação que mostrasse que Deus não pode ser usado para justificar a violência. E para explicá-lo e, ainda mais, para evidenciar como o cristianismo rechaça a violência, ele remete ao encontro, que para ele foi providencial, entre as heranças hebraica e grega. Este é o distintivo do cristianismo: o Deus bíblico, ou melhor, como o Novo Testamento o descreve, é *Logos*, é Razão Criadora e que se

⁴⁹⁸ O discurso levantou as reações mais diversificadas, especialmente do mundo islâmico por conta de uma citação do imperador Manuel II Paleólogo que, em 1391, pedia a um sábio muçulmano com quem se correspondia, que lhe mostrasse o que Maomé trouxe de novo além da difusão da sua doutrina por meio da espada. Bento XVI disse depois que de nenhum modo a expressão do imperador reflete o seu pensamento pessoal (Cf. *Angelus*, Castel Gandolfo, 17 setembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2006/documents/hf_ben-xvi_ang_20060917.html. Acesso em: 10 dezembro 2015).

⁴⁹⁹ *Id.*, **Discurso no Encontro com os Representantes das Ciências. Aula Magna da Universidade de Regensburg: “Fé, razão e universidade: recordações e reflexões”, Viagem Apostólica a München, Altötting e Regensburg(9-14 setembro 2006)**, 12 setembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html. Sobre o referido discurso, cf. HABERMAS, Jürgen. Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione. **Teoria Politica**, v. 23, n. 1, p. 5-10, 2007. Comentando as críticas de Habermas, POSSENTI, Vittorio. Metafísica ou pós-metafísica? A propósito do diálogo entre razão secular e razão religiosa. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 15 maio 2007. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/7145-metafisica-ou-pos-metafisica-a-proposito-do-dialogo-entre-razao-secular-e-razao-religiosa>. Acesso em: 11 janeiro 2006; SAVARINO, Luca. **Laicità della ragione, razionalità della fede?** La lezione di Ratisbona e repliche. Torino: Editore Claudiana, 2008; WENZEL, Knut (ed.). **Le religioni e la ragione**. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona. Brescia: Queriniana, 2008.

comunica⁵⁰⁰. O Deus que é *Logos*, comunica-se, dialoga com a humanidade por meio do rosto de Jesus. Essa ideia, na verdade, está já no Antigo Testamento, quando o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, por meio da sarça ardente se dirige a Moisés, declarando-se como “Eu sou”, com isso se diferenciando de todos os deuses cridos no seu entorno politeísta. Isso, no período helênico da história da Israel, é visto como uma “espécie de iluminismo”⁵⁰¹, que implica a rejeição dos deuses como obra de mãos humanas.

Mas Bento XVI mostra que houve no interior da teologia um processo que tentava dissociar a herança bíblica da grega, que é um reflexo de um processo maior de uma progressiva dissociação entre fé e razão. A primeira tentativa foi com Lutero e a Reforma Protestante do século XVI, que com o preceito do *Sola Scriptura* tentava excluir a metafísica para libertar a fé e ela voltar a ser ela mesma. Tal radicalismo embasou, por exemplo, a postura de Kant de pôr de lado o pensar para dar espaço à fé e assim nasceram as suas críticas, relegando a fé à “razão prática”, na visão de Bento XVI. Todas estas alusões estão presentes no primeiro bloco deste capítulo.

O segundo movimento, ainda dentro do debate teológico, vem nos séculos XIX e XX, com Adolf von Harnack (1851-1930), teólogo protestante liberal alemão (também citado por Weber), que teria como intenção purificar a mensagem de Jesus de todas as teologizações/helenizações, regressando apenas à sua mensagem moral, libertando de pressupostos filosóficos e teológicos como a sua divindade e a doutrina trinitária, por exemplo. Esse processo revela para Bento XVI, um conceito tipicamente moderno de razão e que tem efeitos particularmente no âmbito da pesquisa exegética das Escrituras judaico-cristãs:

⁵⁰⁰ Cf. *Ibid.* Sobre a noção de *Logos*, fundamental na teologia ratzingeriana: BLANCO, Pablo. *Logos*. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra. **Límite**, v. 1, n. 14, p. 57-86, 2006b. CRISTAUDO, Alfio. Lo sviluppo della categoria di *Logos* nella teologia di Joseph Ratzinger. **Synaxis**, n. 3, 2009, p. 121-156; RODRÍGUEZ, Francisco Quesada. Logos en la teología de Joseph Ratzinger. La argumentación racional del sistema teológico. **Senderos**, n. 95, p. 35-74, 2010.

⁵⁰¹ *Ibid.*

No fundo, temos a autolimitação moderna da razão, com a sua expressão clássica nas “críticas” de Kant, mas ulteriormente radicalizada pelo pensamento das ciências naturais. Em poucas palavras, este conceito moderno da razão baseia-se numa síntese entre platonismo (cartesianismo) e empirismo, que o sucesso técnico confirmou. Por um lado, pressupõe-se a estrutura matemática da matéria, por assim dizer a sua racionalidade intrínseca, que torna possível compreendê-la e usá-la na sua eficácia operacional: este pressuposto básico é, por assim dizer, o elemento platônico no conceito moderno da natureza. Por outro lado, trata-se da utilização funcional da natureza para as nossas finalidades, onde só a possibilidade de controlar verdade ou falsidade através da experiência é que fornece a certeza decisiva. O peso entre os dois pólos pode, segundo as circunstâncias, oscilar para um lado ou outro. Um pensador estritamente positivista como J. Monod declarava-se um platônico convicto. Isto encerra duas orientações fundamentais e decisivas para a nossa questão. Só o tipo de certeza que deriva da sinergia entre matemática e experiência nos permite falar de cientificidade. Tudo o que pretenda ser ciência deve confrontar-se com este critério. E assim as ciências que dizem respeito à realidade humana, como a história, a psicologia, a sociologia e a filosofia, procuravam também aproximar-se deste cânone da cientificidade⁵⁰².

Os paralelismos entre a obra de Ratzinger e o magistério de Bento XVI vão ficando mais evidentes. Monod é um autor recorrente na

⁵⁰² BENTO XVI. **Discurso no Encontro com os Representantes das Ciências. Aula Magna da Universidade de Regensburg: “Fé, razão e universidade: recordações e reflexões”, Viagem Apostólica a München, Altötting e Regensburg(9-14 setembro 2006)**, 12 setembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html. Acerca da autolimitação da razão, no qual o autor toma como ponto de partida da Conferência de Regensburg, de Bento XVI: cf. SESMERO, Mariano Crespo. Sobre los límites y las posibilidades de nuestra razón. **Veritas**, vol. 3, n. 18, p. 65-83, 2008.

obra ratzingeriana e aqui, no discurso de Regensburg, aparece como exemplar de um conceito platônico de natureza e de um critério de cientificidade que repele a religião e a ética para o âmbito privado-íntimo. Mas, sobretudo, impõe-se a concepção epistemológica moderna que não admite conhecimentos além da experiência.

Mas, voltando ao discurso, a insistência de Bento XVI, que parte da crítica um conceito reduzido de razão na modernidade mostra que esse tipo se aplica a tudo; esse conceito é totalizante: todas as coisas devem ser submetidas ao mesmo método experimental; Deus, consequentemente, escapa ao método e acaba relegado à subjetividade. Questões como a origem e o fim da vida, questões religiosas e éticas são decididas de acordo com a instância subjetiva suprema: a consciência. Assim, a religião perde a sua força agregadora, que permite a formação de comunidades; e daí, quando não há outro critério de ação além do subjetivo, surgem patologias tanto da religião quanto da razão⁵⁰³, a mesma apreciação feita no debate com Habermas.

O ponto que interessa neste momento é como diante desse processo de insistentes tentativas de dissociação ao longo da história entre fé e razão – cujos efeitos se fazem sentir também no campo da pesquisa teológica – posiciona-se o Papa alemão, que vê na separação entre os dois âmbitos aquilo que caracteriza a modernidade. O seu julgamento da modernidade implica a sua negação, sua peremptória desaprovação? Ele diz que não; que reconhece os logros modernos, mas também uma correção do seu conceito unilateral de razão e, consequentemente, de ciência:

⁵⁰³ Cf. *Ibid.* Ainda falando dentro do âmbito teológico, Bento XVI aponta um terceiro movimento de deselenização, aquele que pregaria que a síntese realizada na Igreja antiga com o helenismo seria apenas uma inculturação inicial e que, hoje, não deveria ser imposta às culturas que recebem o anúncio cristão. Mas ele diz que o próprio Novo Testamento, escrito em grego, acolheu o espírito grego amadurecido durante o Antigo Testamento. Sobre os três momentos de tentativa de deselenização da fé bíblica, cf. BALAGUER, Vicente. *Bíblia, razón y fe. Scripta Theologica*, v. 39, n. 3, p. 783-799, 2007; POSSENTI, Vittorio. Aliança Socrático-Mosaica Pós-Metafísica, Deselenização, Terceira Navegação. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 36, n. 1, p. 325-353, 2009.

Esta tentativa, feita apenas em linhas gerais, de crítica da razão moderna a partir do seu interior não inclui de forma alguma a opinião de que agora se deva voltar atrás, para antes do iluminismo, rejeitando as convicções da Idade Moderna. Tudo o que é válido no desenvolvimento moderno do espírito, há-de ser reconhecido sem reservas: todos nos sentimos agradecidos pelas grandiosas possibilidades que isso abriu ao homem e pelos progressos que nos foram proporcionados no campo humano. Aliás, o *ethos* da cientificidade [...] é vontade de obediência à verdade e, consequentemente, expressão duma atitude que faz parte das decisões essenciais do espírito cristão. **Portanto, a intenção não é retirada, nem crítica negativa; pelo contrário, trata-se de um alargamento do nosso conceito de razão e do seu uso.** Porque, juntamente com toda a alegria face às possibilidades do homem, vemos também as ameaças que resultam destas mesmas possibilidades e devemos perguntar-nos como poderemos dominá-las. Consegui-lo-emos apenas se razão e fé voltarem a estar unidas duma forma nova; se superarmos a limitação autodecretada da razão ao que é verificável na experiência, e lhe abriremos de novo toda a sua amplitude⁵⁰⁴ (grifo nosso).

Ou seja, não há no pontificado de Bento XVI, se se atém exclusivamente ao magistério oficial que pretendeu produzir, uma *rejeição total* da modernidade, mas a *abertura aos valores do iluminismo*: a aceitação da razão, contra a sua redução. No discurso em questão, Bento XVI tinha uma mensagem mais direta à religião islâmica, mas que diz muito sobre a Igreja que sob o seu pontificado: o mundo islâmico deve se colocar

⁵⁰⁴ *Ibid.*

[...] diante de uma tarefa muito semelhante à que foi imposta aos cristãos a partir dos tempos do iluminismo e que o Concílio Vaticano II [...] levou a soluções concretas para a Igreja católica⁵⁰⁵.

Ou seja, “deve assumir face às convicções e às exigências que se afirmaram no iluminismo”⁵⁰⁶. Ao mesmo tempo em que se contrapõe “a uma ditadura da razão positivista que exclui Deus da vida da comunidade e das organizações públicas”⁵⁰⁷, deve “aceitar as verdadeiras conquistas do iluminismo, os direitos do homem e especialmente a liberdade da fé e da sua prática, reconhecendo neles elementos fundamentais também para a autenticidade da razão”⁵⁰⁸.

Essa afirmação é muito importante, pois não só catolicismo aceita os valores iluministas que estão concordes (e, genealogicamente, ligados a ele) ao seu arcabouço doutrinal, mas impele outros grupos religiosos – neste caso, o islâmico – a abrir-se aos valores que Bento XVI considera positivos na modernidade, como a liberdade religiosa. Nesse sentido, o catolicismo não só acolhe os valores iluministas, mas os promove. De qualquer modo, o centro do debate estava no conceito de razão moderna: ou melhor, na sua ampliação.

E foi precisamente em um Congresso europeu de professores de Filosofia cujo tema era *Alargar os horizontes da racionalidade. Perspectivas para a Filosofia*⁵⁰⁹ (como uma resposta ao convite papal antes exposto), Bento XVI dizia apontava que a modernidade passa por uma *crise* e, neste contexto, é preciso dar à filosofia o espaço que lhe cabe no mundo acadêmico e cultural. Ou seja, um renovado diálogo entre fé e razão implica não só uma reconstituição do papel da fé cristã no debate, mas também um resgate da filosofia (e, com ela, da

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ Cf. LEUZZI, Lorenzo. **Allargare gli orizzonti della razionalità: I discorsi per l'Università di Benedetto XVI**. Milano: Paoline, 2008; PIOLA, Alberto. “Élargir les espaces de rationalité”. Une proposition pastorale de Benoît XVI. **Nouvelle Revue Théologique**, v. 134, n. 2, p. 233-251, 2012; PUTTALAZ, François-Xavier. Élargir l'horizon de la raison humaine. **Nova et Vetera**, v. 82, n. 1, p. 57-66, 2007.

metafísica, consequentemente)⁵¹⁰; para ele, “a crise da modernidade não é sinônimo de declínio da filosofia”,⁵¹¹ mas cabe particularmente a esta última compreender a natureza desta crise, pois a modernidade bem compreendida implica uma “questão antropológica”⁵¹²; a “modernidade não é um simples fenômeno cultural, historicamente datado; ela na realidade obriga a uma nova projectualidade, a uma compreensão mais exata da natureza do homem”⁵¹³. Assim, o alargamento da razão seria

[...] uma *nova abertura* à realidade à qual a pessoa humana está chamada na sua unitotalidade, superando antigos preconceitos e reducionismos, para se abrir também assim o caminho para uma verdadeira compreensão da modernidade⁵¹⁴.

7. ENTRE MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

Um dos tópicos mais importantes desta pesquisa é a apresentação, também comparativa, do modo como Ratzinger enquanto teólogo e, também, enquanto papa, qualificou o tempo em que se viu responsável pela guia universal da Igreja. Primeiramente, a pergunta é dirigida à obra teológica de Joseph Ratzinger: o mundo de hoje é

⁵¹⁰ Nesse contexto ele prega uma redescoberta da contestada síntese realizada por Tomás de Aquino e por outros pensadores cristãos, especialmente no âmbito da Universidade católica, deve ser retomada. Ele diz que a síntese tal como Tomás a concebeu foi atacada pela filosofia moderna porque hoje se afirmou o critério da racionalidade baseado na demonstrabilidade empírica (Cf. BENTO XVI. **Discurso durante a visita à Universidade Católica do Sagrado Coração de Roma**, 25 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051125_universita-sacro-cuore.html. Acesso em: 5 dezembro 2015).

⁵¹¹ *Id.*, **Discurso aos participantes no VI Congresso Europeu de Professores Universitários**, Vaticano, 7 junho 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_docenti-univ.html. Acesso em: 22 dezembro 2015.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*

moderno? Pós-moderno? Há alguma nomenclatura alternativa e mais adequada? A resposta a esta questão pode ser claramente identificada numa resposta de Ratzinger a uma pergunta do jornalista e entrevistador alemão Peter Seewald (1959-). Essa pergunta se insere no debate aceso pelo famoso livro de Jean-François Lyotard (1924-1998), *A condição pós-moderna*, publicado originalmente em 1979⁵¹⁵. Com a tese aventada pelo livro, a filosofia e as ciências humanas começaram a se indagar se a época em que vivemos ainda pode ser qualificada de *moderna* ou se já foi ultrapassada, obrigando-se a acrescentar prefixos como o *pós*. Esse debate é posterior ao Concílio e é natural o questionamento se o mundo ao qual o evento remetia e com o qual tentava dialogar ainda poderia ser qualificado de *moderno* (pois assim era visto pelos Padres conciliares):

*Os sociólogos, os futurólogos e os críticos da cultura procuram febrilmente uma interpretação e uma conceituação da época que está diante de nós. Tivemos a época moderna, a época pós-moderna, até já tivemos a época pós-pós-moderna, de modo que é difícil acrescentar mais um 'pós'. Talvez seja a nostalgia a decidir o que há de vir, e talvez essa nostalgia também encontre o novo conceito para a época. Que nome se deve dar a ela? Tem uma proposta a fazer?*⁵¹⁶

Ratzinger respondeu assim:

Não tenho nenhuma proposta para um nome. Fui sempre contra que se falasse do fim da época moderna, da época pós-moderna. Tudo isso são divisões precipitadas. Só se podem ver as rupturas dos períodos a partir de certa distância. É certo que a Renascença formulou o conceito de 'Idade Média' para dizer que aí tinha encontrado alguma coisa que agora tem de acabar e, com essa periodização, interpretou-se a si mesma como algo de novo, e depois continuou a ter razão. Que também agora, na aceleração da História, se realiza uma mudança que leva ao surgimento de algo de diferente dos quatrocentos, quinhentos anos de época moderna que estão atrás de nós,

⁵¹⁵ Cf. **A condição pós-moderna**, 14 ed.. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

⁵¹⁶ RATZINGER; SEEWALD, 1997, p.221-222.

isso se vê. Mas talvez tenhamos de considerar de novo todas as periodizações que, como tais, têm essencialmente um caráter ocidental. Porque a história indiana e a chinesa dificilmente poderão ser enquadradas à força nessa periodização, mesmo que haja paralelos [...] Penso, em todo caso, não devíamos inventar já um nome para o que ainda não conhecemos⁵¹⁷.

De fato, como esta exposição comprova, ao longo do seu pensamento teológico o tempo todo Ratzinger está se confrontando com a modernidade, a época ou a consciência moderna. Mas mesmo com essa recusa de qualificar de forma precisa o momento histórico atual além da modernidade, em outra entrevista, desta vez com Lorenzo Prezzi (1949-) e Marcello Matté, ele mostra que se está assistindo o nascimento de um novo paradigma interpretativo:

Devemos levar em conta também os chamados “paradigmas” de uma determinada época, ou seja, os seus esquemas gerais de interpretação. Esses paradigmas formam-se lentamente, sem negar a liberdade pessoal, e constituem um fator determinante no modo de expressão, de pensamento e de enfrentamento da vida. Provavelmente, estamos assistindo à formação de um novo paradigma, um paradigma pós-moderno, formado por elementos positivos que fazem dele algo confiável e realizável⁵¹⁸.

Dada essa lentidão da emergência de novos parâmetros hermenêuticos, ele apela sempre para a ideia de modernidade. No entanto, diferentemente dos seus textos teológicos que não entram no debate sobre a pós-modernidade e põem a Igreja em diálogo sobre um período o tempo todo qualificado de “moderno”, nos ensinamentos magisteriais há uma quase despercebida oscilação entre uma caracterização da sociedade como moderna e uma pós-moderna, embora a segunda seja menos expressiva numericamente. Bento XVI usa

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ RATZINGER, 2016, p. 114.

amiúde a expressão “sociedade moderna”⁵¹⁹ e correlatos, como “consciência moderna”⁵²⁰.

7. 1 MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO

O que é preciso perceber sobre a relação entre catolicismo e modernidade dentro do pontificado beneditino é certa *ambivalência*, a existência de duas posturas ou ideias acerca do mesmo fenômeno que é a modernidade. Dois exemplos são elucidativos: em certa ocasião, falando aos bispos sul-africanos Bento XVI mostrou que “a Igreja Católica permanece comprometida na sua missão de oferecer o apoio integral à promoção da sociedade moderna”⁵²¹. Ao mesmo tempo, ao discursar aos bispos dos países bálticos, Bento XVI falava de uma “modernidade mal compreendida”⁵²², que implica a supervalorização das necessidades individuais e, também, de uma “modernidade que não está radicada em autênticos valores humanos está destinada a ser dominada pela tirania da instabilidade e da desorientação”⁵²³. Pode-se ver que a visão sobre o conceito oscila entre dois pólos: por um lado a Igreja reconhece os valores modernos que correspondem ao seu próprio conjunto de valores ou que a Igreja ainda considera que tenham nascido no seio da fé cristã mesma; esses a Igreja pretende endossar e promover;

⁵¹⁹ BENTO XVI. **Discurso no encontro com os Bispos alemães**, Viagem Apostólica a Colônia por ocasião da XX Jornada Mundial da Juventude, 21 agosto 2005. Disponível em https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050821_german-bishops.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

⁵²⁰ *Id.*, **Discurso na Celebração Ecumênica na Catedral de Regensburg**, Viagem Apostólica a München, Altötting e Regensburg (9-14 setembro 2006), 12 setembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_vespri-regensburg.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

⁵²¹ *Id.*, **Discurso à Senhora Konji Sebati Nova Embaixadora da República da África do Sul junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 1 dezembro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20051201_ambass-ador-sud-africa.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

⁵²² *Id.*, **Discurso aos bispos dos Países Bálticos em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 23 junho 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20060623_ad-limina-baltico.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

⁵²³ *Ibid.*

por outro lado, há aspecto negativo da modernidade, que exclui Deus, exclui os valores fundamentais e, por isso, deve ser corrigido, como se verá mais adiante.

Ainda tendo no horizonte essa percepção crítica da ideia de modernidade é conveniente mostrar que, ao referido conceito o magistério de Bento XVI frequentemente associa outro. Tal associação fica evidente num discurso seu à assembleia ecumênica da Europa, no qual mostrou que depois da queda do muro que separava Oriente e Ocidente na Alemanha é mais fácil o intercâmbio entre os povos e o enfrentamento comum dos “grandes desafios do momento, começando pela modernidade e pela secularização”⁵²⁴. Nessa última menção o conceito de secularização aparece ao lado do conceito de modernidade, em sua acepção negativa, é claro. De fato, a sociedade moderna na visão do pontificado de Bento XVI é a aquela secularizada e muitas das suas características são “a aparição de novos movimentos sectários, uma difundida insensibilidade à fé cristã, uma acentuada tendência à fragmentação”⁵²⁵. De fato, ele insiste que há, particularmente na Europa, um “processo de secularização”⁵²⁶ crescente. Em outras palavras, hoje se vive “num mundo cada vez mais secularizado”⁵²⁷. Mas além dos

⁵²⁴ *Id.*, **Discurso à Comissão preparatória da III Assembleia Ecumênica Europeia**, Vaticano, 26 janeiro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060126_ecumenical-assembly.html. Acesso em: 7 dezembro 2015.

⁵²⁵ *Id.*, **Mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado (2012): “Migrações e novas evangelizações”**, Vaticano, 21 setembro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20110921_world-migrants-day.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

⁵²⁶ *Id.*, **Discurso aos prelados da Conferência Episcopal da Áustria por ocasião da visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 5 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20051105_adlimin-a-austria.html. Acesso em: 5 dezembro 2015. Cf. igualmente BENTO XVI. **Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal da República Checa em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 18 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20051118_adlimin-a-rep-ceca.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

⁵²⁷ *Id.*, **Discurso aos membros da Delegação do Conselho Metodista Mundial**, Vaticano, 9 dezembro 2005. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict->

efeitos da secularização supracitados há pouco é necessário chegar ao núcleo do conceito, tal como a citação seguinte dá a entender:

O mundo atual está marcado pelo processo de secularização que, através de complexas vicissitudes culturais e sociais, não apenas reivindicou uma justa autonomia da ciência e da organização social, mas com frequência também eliminou o vínculo das realidades temporais com o seu Criador, chegando até a descuidar a salvaguarda da dignidade transcendente do homem e o respeito da sua própria vida. Contudo, hoje a secularização, na forma do secularismo radical, já não satisfaz os espíritos mais conscientes e atentos⁵²⁸.

Da mesma forma que operou com a ideia de modernidade, ele o faz com a secularização. Esta vai além da autonomia das esferas (o que mais adiante aparecerá sob a ideia de “secularidade”), mas tem implicado cada vez mais a uma depreciação dos vínculos com Deus. Isso é fundamental: no “contexto do mundo secularizado”⁵²⁹ se sente uma “ausência de Deus”⁵³⁰. O seu conceito de secularização está centrado, para usar uma expressão que se tornou corrente no âmbito da sociologia da religião, na *sortie de Dieu*, a saída de Deus e o seu confinamento na esfera privado-íntima.

Prosseguindo ainda com a conexão entre os conceitos de modernidade e secularização, em certa ocasião, ao falar aos participantes

xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051209_methodist-council.html. Acesso em: 7 dezembro 2015.

⁵²⁸ *Id.*, **Discurso aos participantes na X Conferência Internacional sobre o Genoma Humano organizada pelo Pontifício Conselho para a Pastoral no campo da saúde**, Vaticano, 19 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051119_pastoral-e-salute.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

⁵²⁹ *Id.*, **Discurso no Encontro com os representantes do Conselho da “Igreja Evangélica na Alemanha”**, Viagem Apostólica à Alemanha (22-25 setembro 2011), Sala do Capítulo do ex-Convento dos Agostinianos de Erfurt, 23 setembro 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

⁵³⁰ *Ibid.*

da Assembleia Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura, cujo tema da plenária era *A Igreja e o desafio da secularização* (06 a 08 de março de 2008) Bento XVI aprofundava o conceito de secularização, contrastando-o com os de *secularismo* e *secularidade*:

A secularização, que muitas vezes se transforma em secularismo, abandonando a acepção positiva de secularidade, põe à dura prova a vida cristã dos fiéis e dos pastores, e durante os vossos trabalhos vós interpretaste-la e transformaste-la também num desafio providencial, de maneira a propor respostas convincentes às interrogações e às esperanças do homem, nosso contemporâneo. [...] A secularização, que se apresenta nas culturas como um delineamento do mundo e da humanidade sem referência à Transcendência, impregna todos os aspectos da vida quotidiana e desenvolve uma mentalidade em que Deus se tornou total ou parcialmente ausente da existência e da consciência do homem. Esta secularização não é apenas uma ameaça externa para os fiéis, mas já se manifesta há muito tempo no seio da própria Igreja. Desnatura a partir de dentro e em profundidade a fé cristã e, por conseguinte, o estilo de vida e o comportamento quotidiano dos fiéis. Eles vivem no mundo e são muitas vezes marcados, se não condicionados, pela cultura da imagem que impõe modelos e impulsos contraditórios, na negação prática de Deus: já não há necessidade de Deus, nem de pensar nele e de voltar para Ele. [...] A fórmula "*Etsi Deus non daretur*" torna-se cada vez mais um estilo de vida que haure a sua origem de uma espécie de "soberba" da razão de resto, uma realidade criada e amada por Deus que se considera suficiente a si mesma e se fecha à contemplação e à busca de uma Verdade que a ultrapassa. A luz da razão exaltada, mas na realidade depauperada pelo Iluminismo substitui-se radicalmente à luz da fé, à luz de Deus [...] Neste sentido, a secularização não favorece a finalidade última da ciência, que está ao serviço do homem, "*imago Dei*". Que este diálogo continue, na distinção das características específicas da ciência e da fé. Com efeito, cada

uma delas dispõe dos seus próprios métodos, âmbitos, objetos de investigação, finalidades e limites, e deve respeitar e reconhecer à outra a legítima possibilidade de exercício autônomo, em conformidade com os princípios que lhe são próprios (cf. *Gaudium et spes*, 36); então, ambas são chamadas a servir o homem e a humanidade, favorecendo o desenvolvimento e o crescimento integral de cada um e de todos⁵³¹.

Desafio providencial “sem referência à Transcendência”, negação tanto prática quanto teórica de Deus: a noção de secularização está ligada necessariamente a essa ideia. Por isso, aparece a famosa frase de Hugo Grotius (1583-1645), que é frequentemente citada por Bento XVI como característica da modernidade que exclui Deus, ao menos do âmbito público, confinando-o no âmbito privado⁵³². Assim, ele propõe, ao contrário, a viver *quase Deus daretur*, ainda que não se creia⁵³³.

Segundo a linha interpretativa do Papa teólogo, essa concepção implica que Deus não é uma “realidade objetiva”⁵³⁴: essa é precisamente a marca de “uma cultura caracterizada pela secularização, na qual Deus desaparece cada vez mais da consciência pública”⁵³⁵; Deus “é

⁵³¹ *Id.*, **Discurso aos participantes na Assembleia Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura**, Vaticano, 8 março 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html. Acesso em: 20 dezembro 2015.

⁵³² *Id.*, **Carta à Diocese e à Cidade de Roma sobre a tarefa urgente da formação das novas gerações**, Vaticano, 21 janeiro 2008. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

⁵³³ Cf. *Id.*, **Discurso durante o encontro com o Clero da Diocese de Aosta**, 25 julho 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

⁵³⁴ *Id.*, **Encontro com os jovens de Roma e do Lácio em preparação para a XXI Jornada Mundial da Juventude**, Vaticano, 6 abril 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060406_xxi-wyd.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

⁵³⁵ *Id.*, **Discurso aos bispos da Conferência Episcopal da República Federal da Alemanha em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 10 novembro

totalmente negado, banido da vida pública, a ponto de perder todo o significado”⁵³⁶.

Até aqui os usos dos conceitos poderiam ser sumarizados mais ou menos da seguinte forma: a secularização, no sentido de *secularidade* (muito aparentada, como se poderá ver pelo uso do conceito de *laicidade* na esfera política) está associado à ideia de autonomia da esfera política em relação à esfera religiosa; entendida como *secularismo*⁵³⁷, muito semelhante ou mesmo equivalente da ideia de *laicismo*, implica a exclusão da figura de Deus como estruturador da vida social, como fonte de valores de base para as discussões políticas e econômicas e até mesmo como hipótese para a pesquisa científica; “a consciência secularista com a sua pretensão exclusiva à racionalidade definitiva”⁵³⁸ não aceita Deus como a Razão criadora que está na origem do cosmos e que lhe dá a inteligibilidade. Bento XVI disse que a presença do secularismo é algo normal, mas a contraposição dele com a fé é uma anomalia⁵³⁹. Claro que fica evidente que os usos frequentes não permitem um corte preciso entre ambos, porque muitas vezes a

2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061110_ad-limina-germany.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

⁵³⁶ *Id.*, **Homília na Concelebração Eucarística de Abertura da XI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos**, Vaticano, 2 outubro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20051002_opening-synod-bishops.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

⁵³⁷ A mesma expressão aparece em: BENTO XVI. **Discurso ao terceiro grupo de Bispos da Conferência Episcopal do México em visita “Ad limina Apostolorum**, Vaticano, 23 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050923_ad-limina-mexico-iii.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

⁵³⁸ *Id.*, **Discurso à Cúria Romana no tradicional encontro para os bons votos de Natal**, Vaticano, 21 dezembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071221_curia-romana.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

⁵³⁹ Cf. *Id.*, **Encontro com os jornalistas durante o voo para Portugal, Viagem Apostólica a Portugal no 10º aniversário da Beatificação de Jacinta e Francisco, Pastorinhos de Fátima** (11-14 maio 2010), 11 maio 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview.html. Acesso em: 9 janeiro 2016.

ideia de secularização é usada tanto em sua acepção positiva quanto em sua acepção negativa. As duas dimensões estão geralmente unidas.

7. 2 PÓS-MODERNIDADE E RELATIVISMO

Como já foi dito, a noção de *pós-modernidade* não deixa de aparecer também nos discursos pontifícios de Bento XVI: ele falou de “sociedade pós-moderna”⁵⁴⁰, de “era pós-moderna”⁵⁴¹, “época pós-moderna”⁵⁴² e, também, de “cultura pós-moderna”⁵⁴³. Segundo ele, falando dessa última, a Igreja deve, por exemplo, “compreender os desafios que a cultura pós-moderna apresenta à nova evangelização”⁵⁴⁴ que ela pretende empreender no século XXI. Ou seja, ao mesmo tempo

⁵⁴⁰ *Id.*, **Discurso ao Senhor Vytautas Alisauskas Novo Embaixador da República da Lituânia junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 7 novembro 2008. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi_spe_20081107_ambassador-lithuania.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081107_ambassador-lithuania.html). Acesso em: 23 dezembro 2015.

⁵⁴¹ *Id.*, **Discurso aos administradores municipais**, Visita do Santo Padre ao Capitólio de Roma, 9 março 2009. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi_spe_20090309_campidoglio-sindaco.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090309_campidoglio-sindaco.html). Acesso em: 24 dezembro 2015.

⁵⁴² *Id.*, **Discurso aos participantes no Congresso Promovido pela Fundação “Centésimus Annus Pro Pontifice”**, Vaticano, 31 maio 2008. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi_spe_20080531_centesisimus-annus.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080531_centesisimus-annus.html). Acesso em: 22 dezembro 2015.

⁵⁴³ *Id.*, **Discurso aos participantes do Conselho de Administração da Pontifícia Fundação “Populorum Progressio” para a América Latina**, Vaticano, 14 junho 2007. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi_spe_20070614_populorum-progressio.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070614_populorum-progressio.html). Acesso em: 14 dezembro 2015.

⁵⁴⁴ *Id.*, **Discurso ao 2º grupo de Bispos da Conferência Episcopal do México em visita “Ad limina Apostolorum**, Vaticano, 15 setembro 2005. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi_spe_20050915_ad-limina-mexico-ii.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050915_ad-limina-mexico-ii.html). Acesso em: 4 dezembro de 2015.

em que nos seus discursos aparece a “cultura secular moderna”⁵⁴⁵ ele diz que na

[...] atual fase da secularização chamada pós-moderna, caracterizada por inquestionáveis formas de tolerância, não somente aumenta a rejeição da tradição cristã, mas desconfia-se inclusive da capacidade que a razão tem de compreender a verdade e as pessoas afastam-se do gosto pela reflexão⁵⁴⁶.

A secularização é, também, uma marca distintiva deste período que ele caracteriza como pós-moderno, como ele fez com a modernidade. No entanto, o acento na dimensão da secularização é ligeiramente outro. Para compreendê-lo, eis um primeiro e breve sumário apresentado por Bento XVI acerca de:

[...] certos panoramas do mundo pós-moderno: as cidades onde a vida se torna anônima e horizontal, onde parece que Deus está ausente e o homem é o único dono, como se fosse o artífice e o realizador de tudo: as construções, o trabalho, a economia, os transportes, as ciências, a técnica, parece que tudo depende só do homem. E por vezes, neste mundo que parece quase perfeito, acontecem coisas arrasadoras, ou na natureza, ou na sociedade, pelo que nós pensamos que Deus se retirou, que nos tenha, por assim dizer, abandonado a nós mesmos⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ *Id.*, **Discurso aos Prelados da Conferência Episcopal do Japão por ocasião da visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 15 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071215_japan.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

⁵⁴⁶ *Id.*, **Discurso aos participantes na Assembleia Geral da Pontifícia Academia para a Vida**, Vaticano, 24 fevereiro 2007. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070224_academy-life.html. Acesso em: 12 dezembro 2015.

⁵⁴⁷ *Id.*, **Angelus**, Vaticano, 27 novembro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20111127.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

A retirada de Deus, na verdade, é a sua expulsão da esfera pública, como foi dito acima da secularização em sua acepção negativa; Bento XVI defende que quando o homem tem pretensão de substituir Deus, contando unicamente com as suas forças, o cenário não pode ser outro que o da desolação, do abandono. E, para ele, se não há Deus não há verdade. Por isso ele volta com frequência à sua crítica ao relativismo cultural, que é uma tônica da pós-modernidade:

Como bem sabeis, no contexto da pós-modernidade em que vivemos, um dos desafios culturais mais importantes diz respeito ao modo de entender a verdade. A cultura predominante, aquela que é mais difundida no areópago mediático, assume em relação à verdade uma atitude cética e relativista, considerando-a como simples opinião e, por conseguinte, legitimando como compatíveis e legítimas muitas “verdades”. Mas o desejo que existe no coração do homem dá testemunho da impossibilidade de se contentar com verdades parciais; por isso, a pessoa humana “tende para uma verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida; trata-se, por conseguinte, de algo que não pode encontrar êxito senão no absoluto” (João Paulo II, Encíclica *Fides et ratio*, 33). A verdade, da qual o homem tem sede, é uma pessoa: o Senhor Jesus⁵⁴⁸.

A citação acima sintetiza a insistência de Bento XVI sobre a possibilidade do ser humano alcançar a verdade, ainda que pela razão, mas também esse encontro se dá, do ponto de vista da fé cristã católica, na pessoa de Jesus Cristo, que é a Verdade encarnada, feita pessoa, como ele próprio se designou no Novo Testamento⁵⁴⁹:

Algumas apreciações são possíveis no encerramento deste capítulo. Um primeiro ponto é que Ratzinger vê no carisma do profeta o processo decisivo de eliminação do mito, da magia e da crença em diversos deuses no mundo. A religião judaica é, de fato, uma força transformadora na história religiosa. E o cristianismo – nesse sentido se

⁵⁴⁸ *Id.*, **Discurso à Federação Italiana dos Semanais Católicos**, Vaticano, 26 novembro 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20101126_settimanali-cattolici.html. Acesso em: 2 janeiro 2016.

⁵⁴⁹ Cf. João 14, 6.

afasta da leitura de Weber – não é um retrocesso do processo desencantador iniciado com a profecia judaica, mas a sua expansão, o seu prosseguimento. Claro que aqui não se viu a visão ratzingeriana de sacramento, que é a mesma da doutrina oficial da Igreja católica. Mas a visão é sobre o papel do cristianismo no avanço da racionalização do mundo.

Não há, de fato, uma distinção clara aqui entre as diversas confissões cristãs. Aqui “o cristianismo”, nos primeiros séculos, engloba inicialmente um só conjunto religioso, que começou a se desfazer com os cismas oriental (século XI) e ocidental (século XVI). Claro que, para Ratzinger, este agrupamento é católico desde o início e, por isso, a análise permanece por hora global, mais centrada na distinção entre judaísmo e cristianismo do que entre variações dentro do próprio cristianismo.

Entretanto, o que é fundamental deste capítulo é que tanto o teólogo Ratzinger quanto o Papa Bento XVI se empenharam na defesa de que o cristianismo dá prosseguimento às grandes correntes de “iluminação” da história. Ratzinger, em explícita filiação a Agostinho, rejeita o axioma de Tertuliano – que o próprio Weber atribuíra ao bispo de Hipona – de que o cristianismo se funda numa crença no *absurdo*. O conhecimento é aliado da fé. Weber, no entanto, defendia que vale o princípio de Tertuliano: aquele que não aceita o destino de um tempo marcado pela eliminação da magia e de forças sobrenaturais está fadado a um retorno às velhas Igrejas – dentre elas, com certeza, está a católica – tendo que oferecer o sacrifício do intelecto. Nesse sentido é que Weber fala de uma tensão histórica, desde a sua fase de formação, de um cristianismo supra ou anti-intelectual, que rejeita a filosofia ou mesmo da batalha de Atanásio de Alexandria para submeter a filosofia à fé.

Ou seja, o nosso tempo, a modernidade, é caracterizada não pela eliminação das instituições religiosas pois, afinal, Weber as coloca como uma opção possível, mas mostra que é *destino* dos que vivem nela conformarem-se de que o avanço do desencantamento do mundo, radicalizado sobretudo pela ciência que fez do cosmos um mecanismo causal sem sentido, é viver sob a aceitação ou a recusa deste destino. Nesse sentido, Ratzinger-Bento XVI, depois de mostrar as tensões históricas entre filosofia e teologia, apregoa que a verdadeira filosofia não se aparta totalmente da religião, mas deixa aberta a pergunta para o crer.

A seguir, outra dimensão deste debate será exposta: qual a relação da fé cristã católica com a ciência? É menos problemática, tensa

ou conflituosa que a aproximação entre fé e filosofia? O catolicismo deve rejeitar a ciência como um todo?

CAPÍTULO IV

A IGREJA CATÓLICA E A ESFERA DA TÉCNICA E DA CIÊNCIA

O estudo da relação entre *fé e ciência*, ou melhor, sobre a instituição católica e a sua visão da pesquisa e do progresso científicos é um desdobramento natural da discussão do capítulo anterior. Mas não só: serve também como uma retomada do segundo capítulo deste trabalho centrado na hermenêutica do Vaticano II. Ali a exposição baseava-se em três textos conciliares, mas é no maior deles que está a temática em que toca este capítulo: na sua avaliação da *Gaudium et spes*, o teólogo Ratzinger deixava ver toda a sua preocupação – isso já pelos idos da década de 60 – de acentuar a relação da fé com o mundo tecnificado. Assim, este quarto capítulo todo está agora dedicado ao modo como ele vê, enquanto teólogo e enquanto Papa, a relação que a Igreja deve estabelecer a técnica e a ciência⁵⁵⁰.

⁵⁵⁰ Há alguns estudos que exploram a visão de J. Ratzinger acerca do tema e embasam a exposição deste capítulo: ALBINI, Christian. Dio nell'evoluzione. Una prospettiva processuale. **Rassegna di Teologia**, v. 50, n. 3, p. 357-375, 2009. O autor evidencia a “dinamicidade do ensino magisterial” (p. 365) sobre a evolução, mostrando que desde a origem da teoria até Bento XVI (passando especialmente por Pio XII e por João Paulo II) ocorreu uma mudança e uma abertura cada vez maior ao estudo e à “conciliação” da doutrina católica e o evolucionismo. A Igreja, para ele, não nega e não ignora o dato científico e, por isso, nesse sentido, “não se pode considerá-la antimoderna ou fora da modernidade” (p. 365), (tradução nossa) interrogando-se apenas sobre “o nexos entre o dato científico e a interpretação da realidade” (*Ibid.*) sustentada pela Igreja; AUCANTE, Vicente. Création et évolution: la pensée de Benoît XVI. **Nouvelle Revue Théologique**, v. 13, n. 3, p. 160-168, 2008; BECCHI, Paolo; TIBALDEO, Roberto Franzini. Né Darwinismo né Intelligent Design. Um confronto tra Hans Jonas e Joseph Ratzinger. **Annuario Filosofico**: Centro Studi Filosofico-religiosi “Luigi Pareyson”, n. 29, p. 242-275, 2013; CAPELLE, Philippe. Foi et raison scientifique. Introduction à la lecture du discours de Benoît XVI sur “Fides et ratio”. **Revue d'éthique et de théologie morale**, v. 252, n. 4, p. 91-95, 2008; CASALE, Umberto. Introducción: Fe y ciencia: ¿una comunicación de saberes? In: RATZINGER, Joseph/BENEDICTO XVI; CASALE, Umberto (ed.). **Fe y ciencia: un dialogo necesario**. Santander: Sal Terrae, 2011, p. 9-62. Ratzinger se ateve muito ligeiramente a periodizações, mas Casale apresenta nesse texto o surgimento da modernidade em três fases. Ele retoma também os principais modelos teológicos sobre a relação entre as duas instâncias; KAPUSTA, Pawel. Fe y

O objetivo é contrastar, como uma segunda parte do capítulo anterior, o cristianismo com a esfera intelectual. No capítulo anterior tratava-se da relação entre *fé e filosofia* e, aqui, é o outro lado do debate: *fé cristã e a esfera técnico-científica*.

1. O CARÁTER RACIONAL DA FÉ NA CRIAÇÃO

Para Ratzinger, a *fé na criação*, ou melhor, num *Deus criador* (o primeiro artigo de fé do credo católico compartilhado com o judaísmo e com outras confissões cristãs) é o ponto de partida do debate que ele estabelece com a esfera técnico-científica. Ratzinger está concentrado primeiramente na racionalidade da fé na criação, pois está plenamente convencido que, mesmo confrontada com outras explicações disponíveis sobre a origem de tudo, a fé na criação pode ser considerada a alternativa mais adequada. Segundo ele, ela não é mera fantasia, mas configura-se ainda como a “melhor hipótese”⁵⁵¹, pois oferece uma explicação mais completa que todas as teorias, fundando-se na convicção de que a razão humana deriva da Razão divina⁵⁵².

Ciencias Naturales en el pensamiento de Joseph Ratzinger. In: MADRIGAL, Santiago (ed.). **El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y papa**. Madrid: San Pablo, 2009, p. 277-294, que acentua particularmente a crítica de Ratzinger ao cientificismo; TANZELLA-NITTI, Giuseppe. Introduzione. Il coraggio dell'*Intellectus fidei*: le “lezioni carinziane” di Joseph Ratzinger su teologia della creazione e scienze naturali. In: RATZINGER, Joseph-BENEDETTO XVI. **Progetto di Dio. La creazione**. Venezia: Marcianum Press, 2012, p. 7-29; SCHÖNBORN, Christoph. Pope Benedict XVI on “Creation and Evolution”. In: PONTIFICA ACADEMIAE SCIENTIARUM. **Scientific insights into the Evolution of the Universe and of Life**. The Proceedings of the Plenary Session on 31 October – 4 November, Acta 20, 2008, p. 12-21. O Cardeal de Viena acentua que para Ratzinger o problema é transformar a teoria da evolução numa “filosofia primeira” (cf. *ibid.*, p. 17-19); por isso, o teólogo alemão não trabalha na perspectiva do *aut... aut* (em que o primeiro exclui necessariamente o segundo) quando trata de fé e ciência (e, neste caso, criação e evolução), mas está mais centrado na questão filosófica do alcances e os limites dos métodos das ciências naturais (cf. *Ibid.*). Do mesmo autor: Prefácio. In: CÍRCULO DOS DISCÍPULOS DO PAPA BENTO XVI. **Criação e Evolução**: uma jornada com o Papa Bento XVI em Castel Gandolfo. Organizado por Stephan Otto Horn, Siegfried Wiedenhofer. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 7-22.

⁵⁵¹ RATZINGER, Joseph. **No Princípio Deus criou o Céu e a Terra**. Parede: Principia, 2009, p. 26.

⁵⁵² *Ibid.*

O teólogo alemão defende – em clara consonância com o seu discurso acerca do papel de opositor dos mitos do judaísmo – que as narrativas bíblicas referentes à criação já se apresentam como uma forma racionalizada de ver o mundo, que chocam com a visão de mundo babilônica⁵⁵³ para a qual o mundo é formado por Marduk, deus da luz, a partir do corpo de um dragão dividido em duas partes, das quais nasceram Céu e Terra; os seres humanos teriam em si, portanto, o sangue de um dragão⁵⁵⁴. No entanto, para Ratzinger, a ruptura bíblica está justamente no fato de que para a visão judaica a terra não é divinizada, mas é criatura, *pura criação*. Ratzinger defende que o relato bíblico da criação não pode ser entendido como uma simples fábula, mas como uma verdadeira libertação dos poderes sinistros decorrente da afirmação peremptória de que a terra estava informe e vazia. A narrativa bíblica exclui os poderes demoníacos, exclui o dragão e dá lugar ao poder do único Deus, dizendo que a “eterna Razão que é amor eterno, criou o mundo”⁵⁵⁵ e que sustenta o crente em suas mãos. É a partir daí que Ratzinger vê que a fé de Israel, com seu monoteísmo radical, aparece no horizonte da história como um passo de racionalização, ou em termos mais exatos, como uma expressão de um autêntico “iluminismo”, pois “esta narração da criação pode ser vista como a decisiva ‘iluminação’ da história e como um rompimento com os medos que tinham oprimido a humanidade”⁵⁵⁶, mas não só: ela é “a verdadeira iluminação, uma vez que assentou firmemente a razão humana na base primordial da Razão criadora de Deus”⁵⁵⁷. Claramente, a finalidade destas narrativas não era a de oferecer uma primeira explicação científica do mundo, nem de sua evolução, nem de sua estrutura matemática, mas apontar exclusivamente para a existência de um Criador – e de apenas *um* – e mostrar que o mundo não é fruto de uma batalha cósmica entre forças sombrias, obscuras⁵⁵⁸.

⁵⁵³ Embora expressem a concepção de mundo do Oriente antigo, especialmente a Babilônia. Cf. RATZINGER, 2007b, p. 134-135. Ratzinger alude ao poema *Enuma Elish*, escrito por volta de 1.100 a.C, que narra a vitória de Marduk sobre Tiamat (o “abismo”, que aparece em Gn 1, 2). Cf. a propósito CHARPENTIER, Etienne. **Para ler o Antigo Testamento. Orientação inicial para entender o Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 31-33.

⁵⁵⁴ RATZINGER, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁵⁵ *Id.*, 2009, p. 24.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 34.

O capítulo dedicado à relação entre fé e razão expunha a defesa ratzingeriana da concepção cristão de Deus como *Logos*, que é preciso retomar no início deste capítulo. Ela é o núcleo, de fato, da teologia da criação de Ratzinger. O fundamento de toda abordagem ratzingeriana acerca do problema de que se ocupa este capítulo está na plena convicção de que no centro da fé cristã está precisamente o conceito de *Logos* que além dos significados de razão, sentido, tem o sentido de palavra, que na teologia ratzingeriana também pode ser expressa com maiúscula: o *Logos* é Deus; que afiança a racionalidade do mundo.

1.1 O DESAPARECIMENTO DA FÉ NA CRIAÇÃO NO PENSAMENTO MODERNO

Antes de apresentar o tema tão vasto do debate entre criação e evolução no qual Ratzinger é preciso reconstruir o seu raciocínio sobre o desaparecimento da fé na criação, que tem o seu ponto alto, de fato, na teoria da evolução, mas que tem para ele importantes precursores na história da ciência e da teologia. Como se poderá ver pela afirmação a seguir, tal desvanecimento (processual) está no coração da modernidade:

O desaparecimento da fé na criação, que poderá levar, eventualmente, ao seu desaparecimento completo, está intimamente ligado ao “espírito da modernidade”. É uma parte fundamental daquilo que constitui a modernidade. Indo direto ao assunto: os fundamentos da modernidade são a razão do desaparecimento da “criação” dos horizontes de influência do pensamento histórico. Assim, o nosso assunto leva-nos ao próprio cerne do drama da modernidade e ao núcleo da presente crise – a crise da consciência moderna⁵⁵⁹.

Para Ratzinger, no Renascimento (séculos XV e XVI) deu-se uma “drástica transição”⁵⁶⁰ para uma nova mentalidade, um novo olhar para a realidade, rompendo com a visão medieval. É deste período que ele destaca três pensadores que contribuíram para o eclipse, ou melhor, para a supressão da noção de criação no pensamento moderno⁵⁶¹. O

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ ROWLAND, Tracey. **A fé de Ratzinger**: a teologia do Papa Bento XVI. Campinas: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo

primeiro deles é Giordano Bruno (1545-1600), que foi responsável pela redescoberta de um cosmos *divino*, quando o elemento grego, que via no cosmos uma forma de plenitude em paz consigo sem forma de dependência de outro, impõe-se sobre o cristão e é recuperado em sua pureza pagã. Para Bruno, a ideia de criação implica dependência, o que parece privar o cosmos de seu poder, mas ele precisa ser protegido dessa ameaça, pois ele mesmo é divino⁵⁶².

Depois, vem Galileu Galilei (1564-1642) que, como Bruno, voltou-se para a Antiguidade grega; mas em Galileu aparece um elemento que é fundamental para a noção ratzingeriana de modernidade: a distinção radical entre sujeito e objeto. Isso dará abertura ao processo de objetivação e subjetivação que Ratzinger descreverá depois tão insistente e longamente. O Deus de Galileu é aquele que faz geometria e que escreveu o *liber naturalis* com caracteres matemáticos. O conceito de natureza substitui o de criação. Fundada na distinção entre sujeito e objeto, a ciência natural atém-se exclusivamente ao que é *objetivo*, que pode ser examinado concretamente, enquanto o subjetivo não passa de arbitrariedade e privacidade, fora do âmbito científico⁵⁶³.

Por causa dessa transição, Deus se torna racionalizado, apenas uma causa primeira eficaz no âmbito natural e que não pode se revelar aos seres humanos e que, assim, não passa de uma hipótese científica. Ao mesmo tempo, para Ratzinger, esse Deus nada tem a ver com a racionalidade da criação e é eficaz apenas no mundo interior da piedade, ficando, deste modo, sem significado. E, por fim, a ideia de causa primeira não expressa a ideia de criação, pois é pensada apenas segundo a ideia científica de causalidade, como quaisquer outras coisas que podem ser postuladas cientificamente.

Decorrente desta capacidade de assenhorear-se da natureza objetificada, Ratzinger identifica uma reação e um ressentimento contra a tecnologia já identificados em Jean-Jacques Rousseau (1712-1778),

Lúlio"/Ecclesiae, 2013. Para a autora, a crítica de Ratzinger está referida a dois grupos compostos por três momentos intelectuais, - uma "genealogia de 'dupla hélice' (p. 152) - caracterizados principalmente pela separação entre o elemento helênico e do componente cristão. O primeiro momento caracteriza-se por uma transformação da fé em gnose, quando é perdida a fé na criação; no segundo, quando a fé sucumbe diante do empiricamente verificável, vai-se a estrutura moral. O segundo momento ela explora o discurso de Regensburg, que aparecerá na segunda parte desta tese.

⁵⁶² Cf. RATZINGER, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 74.

que no fim são voltados contra o ser humano que emerge desta abordagem científica da natureza. O mesmo ser humano que nasce da objetividade científica é responsável por perturbar o equilíbrio da natureza (e disso devem ser curados, o que para Ratzinger testemunham os trabalhos de Claude Lévi-Strauss [1908-2009] na etnologia e B. F. Skinner [1904-1990] na psicologia).

Outro elemento que Ratzinger identifica na concepção de ciência de Galileu é a aproximação nova da natureza: se ela não responde às perguntas da ciência, se ela não revela os seus segredos, é preciso que ela – a ciência – construa instrumentos que a obriguem a dar as respostas exigidas, como que por meio da tortura⁵⁶⁴.

Ratzinger ainda acentua o papel de um terceiro autor: o reformador Martinho Lutero (1483-1546) – mencionado no capítulo anterior – e seu repúdio da herança grega como uma forma de contaminação e alienação do cristianismo. Ratzinger vê um primeiro movimento de re-helenização com Bruno e Galileu e um segundo de des-helenização, com Lutero⁵⁶⁵. O repúdio pela herança grega por parte do reformador alemão está concentrado no conceito de cosmos, ou seja, na questão do ser, que acaba atingindo a doutrina da criação; pois, para ele, o objetivo da redenção de Cristo é justamente liberar os homens do fardo que pesa sobre a criação, o pecado⁵⁶⁶. Esse trajeto levou a algo característico do mundo moderno, que é o dualismo entre a geometria divina e a corrupção intrínseca⁵⁶⁷.

Ratzinger prossegue sua genealogia com sua análise (ao menos do ponto de vista filosófico e até agora dentro de um ambiente cristão) citando outros três importantes autores. Ele cita Georg W. F. Hegel (1770-1831), que tenta resolver esta antinomia, mostrando que Deus não é Todo-poderoso, autoexistente, mas que só existe no raciocínio, no processo da razão. O mal é limitado pela finitude e do ponto de vista do infinito é irreal e, quando absorvido pelo todo, será abolido. Ratzinger mostra que a postura idealista de Hegel encontra em Karl Marx (1818-1883) um apelo à ação. A redenção não é um processo racional, mas se dá pelo esforço da humanidade, como autocriação: “A redenção então é construída estritamente como a ‘práxis’ do homem, como a negação da criação e, de fato, como a antítese total da fé na criação”.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 40.

⁵⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 75 (nota 34).

⁵⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 75-76.

⁵⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 76-77.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 77.

Do pensamento marxista Ratzinger acentua dois pontos: o fato que com isso 1) o individual é abolido no todo; o principal instrumento da história é o partido, não o indivíduo (remetendo com isso a Ernst Bloch [1885-1977]⁵⁶⁹ e ideia que o materialismo morre como se toda eternidade fosse sua, pois ele tem consciência de classe). Ou seja, a consciência individual é tomada pela consciência de classe e o papel do sofrimento individual já não importa. Há o primado do futuro e do sistema, onde todos serão remidos pelo trabalho criativo; depois, ele acentua que tal concepção leva à ideia que 2) a criação é dependência, que para Ratzinger implica um ódio à vida tal como é encontrada. Entra em cena a categoria de autocriação, pelo trabalho e a liberdade é a antítese da dependência⁵⁷⁰. Por isso, a humanidade não deve se perguntar por suas origens; a criação não tem consequências, mas cabe à humanidade produzir a verdadeira criação; o progresso é a sua realidade, a matéria o elemento do mundo a ser produzido⁵⁷¹. Ainda sobre Bloch, Ratzinger mostra quão fortemente o autor de *O Princípio Esperança* defendeu que a verdade é, portanto, a mudança e que a realidade é sinal e instrução para invadir e atacar. A natureza, antes pressuposto da atividade humana, agora foi entregue totalmente o homem, tornando-se seu objeto⁵⁷².

1.2 A SUBJETIVAÇÃO DA RELIGIÃO E DA MORAL

Toda a descrição feita por Ratzinger até o momento visava apresentar o processo pelo qual a predominância do conhecimento científico baseado no cálculo e na experimentação impõe à natureza a divisão radical entre o objetivo e o subjetivo, levando tanto a religião

⁵⁶⁹ Quando Ratzinger foi lecionar na Universidade de Tübingen aí estava Ernst Bloch. Ele mesmo registra uma mudança de orientação ideológica no ambiente acadêmico (e que alcançava inclusive a faculdade de Teologia): “[...] agora, o esquema existencialista desmoronava, quase de um dia para o outro, sendo substituído pelo marxista. Agora Ernst Bloch lecionava em Tübinga, ridicularizando Heidegger como sendo pequeno-burguês; para a Faculdade Teológico-Evangélica foi nomeado, quase ao mesmo tempo da minha chegada, Jürgen Moltmann, que em seu fascinante livro *Teologia da Esperança* tinha concebido, partindo de Bloch, uma teologia nova e totalmente diferente” (RATZINGER, Joseph. **Lembranças da minha vida: autobiografia parcial** (1927-1977). São Paulo: Paulinas, 2006c, p. 116).

⁵⁷⁰ RATZINGER, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁷² Cf. *Ibid.*, p. 40-41.

quanto a moral para o âmbito exclusivo da *subjetividade*; o mundo é calculável justamente porque ele foi transformado em objeto e tudo que não é calculável e implica a liberdade é relegado para o âmbito subjetivo; esse é o caso da religião e da moral, que estão apenas sob o critério do gosto do indivíduo⁵⁷³. Para Ratzinger, a

[...] mentalidade moderna convenceu-nos de que no âmbito da física e da técnica é possível obter conhecimentos objetivos e, por isso, incontestáveis e transmissíveis⁵⁷⁴.

Já o conhecimento de Deus não passa de uma “neblina de variegados símbolos”⁵⁷⁵, na qual não há como afirmar o que é certo e o que é errado. Portanto, o pensamento baseado nas ciências naturais distingue sempre entre o mundo dos sentimentos e o mundo dos fatos; este último é o terreno do verificável, da factualidade. Não há, portanto, “nenhuma mensagem moral vinda de fora do círculo do nosso Eu”⁵⁷⁶; religião e moral estão confinadas à subjetividade; mas a dinâmica de objetivação científica é ilimitada:

Já Augusto Comte tinha inaugurado uma “Física do homem”. Pouco a pouco, até o objeto mais inacessível da Natureza – o Homem – havia de se tornar cientificamente compreensível, ser submetido ao módulo cognitivo típico das ciências naturais. Então o Homem viria a ser captado exhaustivamente, com a mesma precisão com que já o era a matéria. Psicanálise e sociologia são as modalidades fundamentais para cumprir esse desiderato⁵⁷⁷.

Essa metodologia, que Ratzinger acusa de ser absolutamente unilateral, é para ele contrária à própria ciência. A razão prática é também razão plenamente e não expressões subjetivas de estados de alma⁵⁷⁸. Ratzinger é um defensor ardoroso, portanto, da racionalidade

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Id.*, 2007a, p. 144.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Id.*, 1993, p. 24.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 26.

tanto da moral quanto da fé, mostrando que a existência do dever moral é o que mantém a esfera da liberdade, pois é o que mantém a dignidade humana⁵⁷⁹.

Como se pode ver, neste ponto é perceptível a presença sutil do pensamento de Schleiermacher como distintivo da modernidade. Mas a igual preocupação com a subjetivação da religião fica bem ilustrada com a menção que Ratzinger faz de um eminente cientista do século XX, Werner Heisenberg (1901-1976), Prêmio Nobel de Física em 1932 pela criação da Mecânica Quântica. Para Ratzinger, as memórias de Heisenberg acerca de seus colóquios sobre ciências naturais e religião trazem luzes sobre as limitações desta divisão⁵⁸⁰. Ratzinger se atém, por exemplo, ao diálogo de Heisenberg com Wolfgang Pauli (1900-1958), no qual ambos discutem a concepção de religião de Max Planck (1858-1947), um ardoroso defensor de uma separação radical entre as dimensões objetiva e subjetiva do mundo. Para Heisenberg, esse era um expediente para um tempo limitado. O próprio Heisenberg alude que também para Niels Bohr na religião está implicada a verdade objetiva.

Ratzinger mostra que nestes mesmos diálogos Heisenberg aludia a um processo paralelo à física moderna. Tal processo, que consistia numa evasão do positivismo, forçava a pergunta pela ordem que sustentava o real. Nos diálogos aparece a expressão “ordem central” como um símbolo cifrado para Deus. Agora, o que antes parecia matéria morta, aparece como um organismo repleto de espírito⁵⁸¹, ou seja, as

[...] ciências naturais ensinaram-nos, duma forma um tanto surpreendente, como a matéria também é espírito – uma matemática sutil, cuja grandeza espanta o nosso espírito. Desta forma, a ciência tornou-nos quase palpável a lógica maravilhosa do espírito da criação⁵⁸².

⁵⁷⁹ Cf. *Id.*, 1987, p. 27.

⁵⁸⁰ Cf. **A parte e o todo**. Encontros e conversas sobre Física, Filosofia, Religião e Política. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

⁵⁸¹ Cf. RATZINGER, 2005b, p. 38-39.

⁵⁸² *Id.*, **O esplendor da Glória de Deus**. Meditações para o ano litúrgico. Braga: Editorial Franciscana, 2007g, p. 118.

1.3 A FÉ NA CRIAÇÃO E A TEORIA DA EVOLUÇÃO

O processo descrito de objetivação/subjetivação implicou, como se viu, que o homem fica reduzido à mera factualidade. Todo esse processo é agravado pelo(s) evolucionismo(s), pois nada obedece a uma lógica; ou melhor, tudo está condicionado pela lógica factual, como defendem as teorias do acaso e da necessidade⁵⁸³. Por isso, a seguir se apresentará uma visão geral de Ratzinger sobre a emergência do evolucionismo e o seu impacto inicial sobre a fé cristã para depois passar em revista a posição de Jean-Claude Monod, a fim de que se possa chegar, finalmente, à sua avaliação global sobre o estado da relação entre a fé na criação e teoria da evolução e as possibilidades de diálogo entre ambas.

Todo o processo de desaparecimento da fé na criação (e do seu conceito) culmina na teoria da evolução de Charles Darwin (1809-1882). Para Ratzinger, no século XIX o darwinismo chocou tão radicalmente com a ideia tradicional da constância das espécies que provocou tal revolução da imagem do mundo que pode ser comparada àquela de Copérnico, embora esta tenha mantido a antiga imagem do mundo. Hoje, por influência do evolucionismo, “a noção fundamental da realidade se altera: o devir toma o lugar do ser, a evolução o da criação, a ascensão o da deterioração”⁵⁸⁴.

Em termos gerais, ele defende que as ideias de criação e evolução podem substituir paralelamente,⁵⁸⁵ e por isso mesmo pensa que se está diante de um “diálogo que ainda não está concluído”⁵⁸⁶ e que “harmonizações apressadas quase nunca resistem”⁵⁸⁷. Para o teólogo bávaro, ambas tratam de dois níveis diferentes da realidade, duas realidades complementares⁵⁸⁸: a criação pertence ao *nível ontológico*, que se pergunta sobre o ser, sobre o nada absoluto, sobre a diferença

⁵⁸³ Cf. *Id.*, 1993, p. 25.

⁵⁸⁴ *Id.*, 2007b, p. 130.

⁵⁸⁵ Cf. *Ibid.*

⁵⁸⁶ RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 27.

⁵⁸⁷ BENTO XVI. Discussão: 2 de setembro, manhã. Conferência de Robert Spaemann: Descendência e *Intelligent Design*. In: CÍRCULO DOS DISCÍPULOS DO PAPA BENTO XVI. **Criação e Evolução**: uma jornada com o Papa Bento XVI em Castel Gandolfo. Organizado por Stephan Otto Horn, Siegfried Wiedenhofer. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 144.

⁵⁸⁸ Cf. RATZINGER, 2009, p. 50.

entre o nada e algo, enquanto a evolução está no nível *fenomênico*, preocupada com os seres no mundo e como ocorrem, com a sua construção interna e sua especificidade (a diferença entre um e outro)⁵⁸⁹. Mas tal diferença de níveis revela, para o autor em tela, uma concepção de ciência que já vinha se afirmando antes, desde Galileu, que se atém unicamente ao dado verificável: “Nesse sentido, a fé na criação e a ideia de evolução não só designam dois campos diversos mas duas formas diferentes de pensar”⁵⁹⁰.

Ratzinger está defendendo que a fé na criação não está necessariamente atrelada a uma imagem de mundo. Ele assinala que os próprios Padres da Igreja, escritores cristãos eminentes dos primeiros séculos de cultura helenista, consideravam a imagem de mundo dos relatos da criação demasiado mítica e pré-científica (profundamente influenciada pelo ambiente cultural e religioso do Oriente). Além do fato de que a Bíblia, contendo dois relatos distintos da criação, leva à convicção de já que não há uma equivalência entre fé e imagem de mundo. Ratzinger mostra ainda que no século XIII uma imagem de mundo de raízes pagãs é novamente conciliada com a fé cristã, o que dá margem para mostrar que “a fé na criação, que sobreviveu à mudança de tantas imagens do mundo [...] pode continuar a existir como uma afirmação racional também no tempo da compreensão evolutiva do mundo”⁵⁹¹.

Nesse quadro, fica melhor situado o debate insistente e privilegiado que Ratzinger estabelece com o biólogo francês Jacques Lucien Monod (1910-1976), um dos ganhadores do Prêmio Nobel de Fisiologia/Medicina em 1965, cuja obra *O acaso e a necessidade* (1970) recebeu maior atenção do teólogo alemão⁵⁹². Ratzinger mesmo afirmou, no tocante ao debate entre criação e evolução, o livro de Monod é aquele que “por uma questão de precisão e clareza de argumentação, aquele que oferece o melhor ponto de partida”⁵⁹³.

⁵⁸⁹ Cf. *Id.*, 2007b, p. 131.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁹² MONOD, Jacques. **O acaso e a necessidade**: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

⁵⁹³ RATZINGER, 2009, p. 79, nota 51. Na referida nota ele faz referência a uma séria de estudos posteriores ao livro mas que, segundo ele, não superam a argumentação do referido livro. Um outro detalhe: ODIFREDDI, Piergiorgio; BENEDETTO XVI. **Caro Papa Teólogo. Caro Matematico Ateo**: Dialogo tra

Ratzinger evidencia duas teses de Monod: primeiro, que na natureza não existe apenas o necessário; e, como consequência disso, o ser humano é fruto do acaso. Para o pesquisador francês, o ser humano veio à existência como que numa impressionante loteria, fruto de uma série de erros casuais. Ratzinger concorda parcialmente: de fato, o ser humano não é necessário; mas por trás da origem do homem não há o acaso, mas a *liberdade*, a vontade criadora de Deus. Ratzinger se atém à ideia de que os organismos, comparados a máquinas, realizam projetos de forma muito mais esperta. E é aqui que ele vê a maior proximidade entre criação e evolução e a limitação da visão de Monod. O teólogo bávaro mostra que esse é, para Monod, “o lado platônico do mundo”⁵⁹⁴, no qual os organismos reproduzem os projetos que são. A evolução, portanto, não é uma propriedade dos organismos, mas fruto dos erros na reprodução de tais projetos. Portanto, a principal discussão de Ratzinger com Monod é a questão de um *projeto* subjacente à natureza. Por trás deles, Ratzinger identifica o *Logos* criador, a Razão criadora. Monod, na leitura de Ratzinger, rejeita a fé em Deus como não-científica porque para ele a origem do mundo está precisamente na interação entre acaso e necessidade; todo o conjunto da natureza é resultado de erros e dissonâncias. Para Ratzinger, esta “concepção é absurda”⁵⁹⁵, mas é coerente com um método que exclui Deus como hipótese⁵⁹⁶. A divisão moderna entre o objetivo e o subjetivo se torna ainda mais radical com a teoria da evolução, embora Ratzinger mostre que para o próprio Monod a objetividade não pode ser defensável cientificamente. Para ele, a única consequência da absolutização do postulado da objetividade é que todo tipo de experiência relativa a Deus (inclusive aquela mais cara ao cristianismo que trata da própria divindade de Jesus Cristo) é relegada à esfera da subjetividade. Assim, diante destas afirmações, Ratzinger

fede e ragione, religione e scienza. Milano: Mondadori, 2013. A referida obra foi escrita originalmente em 2011 por Odifreddi como um “diálogo imaginário com Bento XVI” (p. VII), na forma de carta (intitulada *Caro Papa, ti scrivo*) como uma “Introdução ao Ateísmo” em contraposição à “Introdução ao Cristianismo” de Ratzinger. Na inesperada resposta ao livro por carta, do dia 30 de agosto de 2013, agregada nesta nova edição, o já Papa Emérito responde ao matemático italiano dizendo que “sempre considerou exemplar a obra de Jacques Monod” (p. 120).

⁵⁹⁴ RATZINGER, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁹⁶ Cf. *Ibid.*

conclui que: “A teoria da evolução não elimina a fé; tampouco a confirma”⁵⁹⁷.

Mas se é possível uma pequena síntese antecipada das preocupações de Ratzinger, para ele o grande problema não é a teoria de evolução em si mesma, mas quando dela deriva o conhecimento, a ética, a religião “com a pretensão a uma explicação do todo da realidade e se converteu assim numa espécie de ‘filosofia primeira’”⁵⁹⁸. Essa pretensão é o maior desafio à fé e à teologia cristãs, na acepção de Ratzinger. Por isso, para ele, entre criação e evolução a “genuína plataforma de diálogo é a do pensamento filosófico: onde a ciência se torna filosofia, é a filosofia que a ela se deve contrapor”⁵⁹⁹ e, só assim,

[...] se saberá com clareza de que se trata: de uma disputa filosófica racional que visa a objetividade do conhecimento racional, e não de um protesto da fé contra a razão⁶⁰⁰.

Ou dito de outro modo:

[...] não se trata de uma decisão a favor nem de um criacionismo que, no fundo, se fecha à ciência, nem de uma teoria da evolução que dribla as suas próprias lacunas e não quer encarár as questões que vão além das possibilidades metodológicas da ciência natural. Trata-se, pelo contrário, da *cooperação* das diversas dimensões da razão, em que abre também o caminho para a fé. Quando entre *ratio* e *fides* acentua a *scientia* ou a *philosophia*, trata-se, no fundo, de recuperar uma dimensão da razão que perdemos. Sem ela, a fé seria banida para um gueto e perderia assim o seu

⁵⁹⁷ *Id.*, 2007, p. 95.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁹⁸ RATZINGER, Joseph *apud* SCHÖNBORN, Christoph. Prefácio. In: CÍRCULO DOS DISCÍPULOS DO PAPA BENTO XVI. **Criação e Evolução:** uma jornada com o Papa Bento XVI em Castel Gandolfo. Organizado por Stephan Otto Horn, Siegfried Wiedenhofer. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 9.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

significado para o todo da realidade e do ser-humano⁶⁰¹.

É hora de retomar o caminho trilhado até aqui. A leitura atenta deste capítulo mostrou que o próprio confronto de Ratzinger com concepções, ou melhor, filosofias das ciências modernas, é que a separação tão radical entre objetividade e subjetividade representou uma perda de espaço, ou melhor, um deslocamento da religião do âmbito da razão. Ou seja, a discussão descrita é outra face do debate entre *fides* e *ratio*.

Mas é preciso discorrer ainda brevemente sobre a visão ratzingeriana das ciências humanas. Ratzinger diz que são indiscutíveis as contribuições das ciências humanas, que procuram descrever o homem “positivamente”, mas o problema é quando elas tornam supérflua a questão acerca da verdade do homem, acerca do seu destino; então elas se convertem em “método de auto-alienação e por isso escravização do homem”⁶⁰². Além disso, a ciência dita humana e social não pode abarcar o fenômeno da liberdade e acaba por excluir aquilo que é mais característico do *humanum*. Mas justamente é este “conceito omnicomprensivo de ciência, que permita considerar o Homem não menos exatamente do que as realidades físicas”⁶⁰³, característico de Comte, que representa para Ratzinger aquilo que Habermas chamou de *projeto da modernidade*⁶⁰⁴.

2. PROGRESSO: A PRIMEIRA NOTA DA MODERNIDADE

Segundo Ratzinger, a modernidade procurou o próprio caminho guiada pelas ideias de *progresso* e de *liberdade*⁶⁰⁵. Assim, o “ponto crítico da época moderna”⁶⁰⁶ é a substituição do conceito de verdade

⁶⁰¹ BENTO XVI. Discussão: 2 de setembro, tarde. Conferência do Cardeal Schönborn. *Fides, Ratio, Scientia*. CÍRCULO DOS DISCÍPULOS DO PAPA BENTO XVI. **Criação e Evolução**: uma jornada com o Papa Bento XVI em Castel Gandolfo. Organizado por Stephan Otto Horn, Siegfried Wiedenhofer. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 150.

⁶⁰² RATZINGER, 1986, p. 78.

⁶⁰³ Cf. *Id.*, 1993, p. 59-61.

⁶⁰⁴ Cf. *Ibid.* Cf. HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

⁶⁰⁵ Cf. RATZINGER; SEEWALD, 2011, p. 63.

⁶⁰⁶ RATZINGER, Joseph. **Verdade, Valores, Poder**. Pedras-de-toque da sociedade pluralista. Braga: Editorial Franciscana, 2006e, p. 39.

pelo de progresso. Deste modo, na consciência moderna os conceitos de mudança e progresso “apresentam-se hoje envoltos numa auréola religiosa. A salvação só vem através da mudança”⁶⁰⁷. O homem moderno é aquele que olha para o futuro, para o progresso, deixando de lado a tradição; aquele que se volta para a esperança intramundana, para a utopia, excluindo a fé⁶⁰⁸.

A esperança do homem de hoje é apenas sobre o resultado da própria ação; o homem espera a salvação de si mesmo⁶⁰⁹. Assim, o primado do futuro está unido ao primado da práxis⁶¹⁰. Sua reflexão está, portanto, intimamente ligada à sua crítica das escatologias intramundanas, como é para ele o marxismo:⁶¹¹ assim, o progresso, corolário das filosofias pós-hegelianas, pressupõe uma interpretação mecanicista da história. O progresso, na visão de Ratzinger, se presta a muitas classificações: pode servir como *slogan* tanto para a edificação do socialismo, como para a propagação de um liberalismo superficial que rejeita todo tipo de laço; e ainda pode servir a uma “variante tecnológica da fé no progresso: esta vê no aumento do poder da técnica propriamente dita um progresso do Homem”⁶¹² que, na linha do teólogo Romano Guardini (1885-1968), Ratzinger considera fundamentalmente insensata⁶¹³.

De fato, uma ideia central e insistente no pensamento ratzingeriano é, portanto, a crítica da ideia de *progresso*, ou melhor, da *fé no progresso* que caracteriza a modernidade. Ratzinger não nega o progresso, mas dirige sua crítica para o fato de que a velocidade dele traz novos perigos, até horrores. Tanto que ele volta para Kant e Hegel: esses autores confiavam que o avanço do iluminismo, do progresso, tornaria o homem mais livre, mais racional e mais justo. No entanto, o

⁶⁰⁷ *Ibid.* Cf. sobre esse assunto: *Id.*, A transmissão e as fontes da Fé, **Communio**: Revista Internacional de Teologia e Cultura, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, 2005, p. 30.

⁶⁰⁸ Cf. *Id.*, 1971, p. 60.

⁶⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 61.

⁶¹⁰ Cf. *Ibid.*

⁶¹¹ A visão ratzingeriana-benedictina sobre o marxismo como uma *escatologia judaico-cristã secularizada* (com grandes afinidades com a visão de Karl Löwith em *O sentido da história*) encontra-se explorada em pormenor em: ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. O Papa precisa do marxismo? A incompatibilidade entre a fé cristã e a fé marxista. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, 2012, p. 1042-1059.

⁶¹² RATZINGER, 1993, p. 61.

⁶¹³ Cf. *Ibid.*, p. 62.

que teria acontecido foi a reemergência dos “demônios que com entusiasmo tínhamos declarado mortos ensinando aos homens a sentir o temor do seu próprio poder e impotência”⁶¹⁴; o ser humano tornou-se ciente “da sua capacidade de destruição”⁶¹⁵ e sabe agora que pode “tornar-se senhor da sua própria desumanidade”⁶¹⁶.

Mas a questão não é só relativa à rapidez do progresso, mas sobretudo acerca das suas bases: o progresso material, quando não é acompanhado do progresso moral pode ser mortal. Nesse sentido é que ele defende que há uma *ambivalência* na ideia de progresso na modernidade⁶¹⁷ e questiona todas as possibilidades, tanto positivas quanto negativas que ele abre à humanidade⁶¹⁸. Tal visão se confronta com a ideologia surgida na Revolução Francesa, segundo a qual a crença escatológica da Igreja seria essencialmente pessimista, enquanto que a modernidade vendo o progresso como a verdadeira lei da história, poderia ser classificado como profundamente otimista. No entanto, segundo ele, tais confrontações se dissolveram no tempo, pois hoje já se pode constatar que o avanço do progresso abre possibilidades inauditas de destruição⁶¹⁹.

Mas, afinal, qual o conceito ratzingeriano de progresso? Ratzinger opera com uma noção com duas dimensões, em duas camadas, por assim dizer: o progresso é, ao mesmo tempo, o aumento do ter, o que implica o crescimento do conhecimento técnico e do produto social bruto⁶²⁰; o progresso também significa aumento do conhecimento, um avanço na compreensão da realidade quando se somam a visão matemática do mundo e da experimentação, o que também abriu inúmeras possibilidades para o ser humano⁶²¹. Ou seja, o progresso é conhecimento e “o conhecimento é poder”⁶²². E a “escolha do poder exprime a atitude do homem moderno: ele pensa que a humanidade não

⁶¹⁴ *Id.*, 2007b, p. 95.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 284.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 284.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 284.

⁶¹⁷ RATZINGER; SEEWALD, 2011, p. 62-63.

⁶¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 64-65.

⁶¹⁹ Cf. RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 21-22.

⁶²⁰ Cf. RATZINGER, 2007c, p. 97.

⁶²¹ Cf. RATZINGER; SEEWALD, 2011, p. 63.

⁶²² *Ibid.*

deve e não pode esperar pela ajuda de Deus”⁶²³. Ainda nessa equivalência volta o grande problema do progresso: no fim lhe falta o ponto de vista moral, o aspecto do bem; a questão que permaneceria aberta é para onde o conhecimento conduz o poder⁶²⁴:

O conhecimento é regido pelo critério do poder alcançado e se desliga de seu componente ético. Sem demonizar a ciência natural nem a técnica, é necessário dizer que esta atitude se infiltrou na forma moderna de apropriar-se da natureza. É muito significativa a este respeito uma frase de Thomas Hobbes: “Conhecer uma coisa significa saber o que cabe fazer com ela se a possui”. Teria que estar claro que isto não equivale ao “domínio” sobre a criação, tarefa que Deus confiou ao homem (Gen 1, 28-30)⁶²⁵.

Embora a ciência reconheça os próprios limites⁶²⁶, para Ratzinger, nos últimos se tem experimentado algo como uma crise de fé na ciência, dada a resistência da criação se deixar manipular por ela. Ratzinger está aludindo às atuais crises ecológicas⁶²⁷. Assim, “o ressentimento contra a ciência e a técnica”⁶²⁸ cresce cada vez mais e a própria “fé no progresso deu lugar a um resignado ceticismo”⁶²⁹. Por isso, para ele, ainda não que se deva “negar o lado útil, cômodo, esperançoso, grande e libertador, que surgiu e surge para nós da racionalização do mundo”⁶³⁰, não é possível crer apenas na ciência. Mas ela continuará “a desenvolver-se segundo uma lógica que lhe é imanente e necessária”⁶³¹; por isso, não é possível frear as ciências, “contrapondo-lhes o sonho romântico de um paraíso terrestre, anterior à era da ciência

⁶²³RATZINGER, 1986, p. 19.

⁶²⁴Cf. *Ibid.*

⁶²⁵*Id.*, **Un canto nuevo para el Señor**. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy. Salamanca: Sígueme, 2005e, p. 56-57.

⁶²⁶Cf. RATZINGER; SEEWALD, 2011, p. 167.

⁶²⁷Cf. RATZINGER, 1993, p. 66.

⁶²⁸*Ibid.*, p. 85.

⁶²⁹*Ibid.*

⁶³⁰*Id.*, 2007b, p. 95.

⁶³⁰*Ibid.*, p. 314.

⁶³¹*Id.*, 1993, p. 86.

”⁶³², antes, é preciso “achar os meios mais adequados para lhes limitar os danos”⁶³³.

Uma última observação para retomar o que Ratzinger dizia antes sobre o abandono do componente ético do progresso científico. Quando Ratzinger adentra o tema da ciência sua preocupação está voltada também para a relação entre ciência e ética, ou melhor, para como o desenvolvimento técnico científico resultou no “desmantelamento de antigas certezas morais”⁶³⁴ nas quais se fundava a humanidade antes da aurora da modernidade. No entanto, a ciência não é capaz, segundo ele, de produzir um *ethos* e uma consciência ética renovada não surgirá do seu próprio desenvolvimento.

Diante desse quadro, a atenção ratzingeriana se volta para o processo de progressivo abandono da metafísica e, mais especificamente, da ideia que na natureza está inscrita uma lei. Ratzinger adentra o tema da *lei natural*, um conceito que ele remete à filosofia pré-cristã, depois desenvolvida pelos Padres da Igreja e a Filosofia e a Teologia medievais e que, para ele, recobrou atualidade no início da época moderna, provavelmente aludindo às correntes jusnaturalistas de então. De acordo com a sua visão, a natureza não é regida apenas pelas leis que podem ser captadas pelas ciências da natureza, mas ela porta uma “orientação interior que emana da criação”⁶³⁵ e que é chamada de lei natural. Mas o que precisamente caracteriza a modernidade, portanto, é a sua negação, pois para ele era patrimônio comum antes da época moderna o fato de que no ser do homem está inscrito um dever-ser; por isso, ele não constrói por si mesmo uma moral⁶³⁶: “O problema da modernidade, isto é, o problema moral da nossa época, consiste no fato de terem cortado as pontes para essa evidência originária”⁶³⁷. E ainda segundo ele, “as mais contrastantes visões de mundo têm em comum a negação da lei moral natural e uma redução aos dados ‘de fato’”⁶³⁸. E é precisamente a teoria da evolução, como se viu antes, que não vê a natureza como racional, desfez a visão subjacente ao direito natural, na

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*

⁶³⁴ RATZINGER; HABERMAS, 2007, p. 63.

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ Cf. RATZINGER, 1993, p. 22.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 23-24.

⁶³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 26.

qual “a natureza e razão se entrosam de tal maneira que a própria natureza se torna racional” ⁶³⁹.

2.1 A TÉCNICA: A FORÇA DE UNIFORMIZAÇÃO DO MUNDO

Como se viu no segundo capítulo, o segundo momento da modernidade é caracterizado pela guinada para o pensamento técnico. Ratzinger está mostrando que a partir do início do século XX o mundo ocidental passou por um crise geral caracterizada pelo término da antiga civilização agrária e o surgimento daquilo que o teólogo norte-americano Harvey Cox (1929), autor de *A cidade secular* (1965) ⁶⁴⁰ chamava de “época da *tecnópolis*” ⁶⁴¹, na qual predominam a mobilidade, a concentração e econômica e a comunicação de massas, a que Ratzinger acrescenta o anonimato individual e a impessoalidade. Para Ratzinger, a técnica oferece ao homem múltiplas necessidades, mas também lhe apresenta novas ameaças.

Para ele, a técnica (inclusive na forma dos meios de comunicação, como a televisão), totalmente disseminada acaba criando “um clima de unidade mundial” ⁶⁴², embora como resposta a essa uniformização se oponham as culturas individuais ciosas de sua identidade e de sua fisionomia original. Esse processo de uniformização técnica mundial, que vai chegando a todos os recantos da terra, não chega “para levar a uma unidade mais profunda na humanidade, que toca as dimensões mais íntimas do Homem” ⁶⁴³. A uniformização técnica só é possível pois se limita a um setor do conhecimento, aquilo que é falsificável. Consequência disto é que “a unificação da civilização técnica tenha levado à fragmentação da consciência filosófica e à dissolução do seu verdadeiro teor, isto é, a questão da verdade” ⁶⁴⁴.

Uma analogia frequente em Ratzinger para interpretar a técnica é o relato bíblico da *torre de Babel* para entender aquilo que ele chama frequentemente de uniformização técnica do mundo. Para ele, por meio da técnica o homem tenta construir incessantemente uma ponte entre céu

⁶³⁹ RATZINGER; HABERMAS, 2007, p. 79.

⁶⁴⁰ Cf. **A Cidade Secular**: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

⁶⁴¹ RATZINGER, 2007b, p. 207.

⁶⁴² RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 106.

⁶⁴³ *Ibid.*

⁶⁴⁴ RATZINGER, 2008, p. 66.

e terra, na tentativa de se tornar Deus⁶⁴⁵. Babel é, para ele, muito atual, pois descreve um mundo que tenta uniformizar cultura, linguagem, comportamento, vestuário. Isso é sinal da “pressão da uniformização tecnológica”⁶⁴⁶, pois hoje “o modelo babélico é posto em prática com uma consistência que a mundividência bíblica só remotamente podia vislumbrar”⁶⁴⁷. E mais: no relato da torre de Babel, segundo a interpretação ratzingeriana, pretendia-se realizar uma civilização única por meio da façanha técnica, tentando realizar por si mesmo o anelo por um mundo e uma humanidade unificados, por meio do poder oriundo do próprio conhecimento e, assim, ascender ao plano divino. Mas o problema desta visão de mundo o patrimônio moral não equivale ao técnico. Ou seja, é a mesma discussão sobre os efeitos morais do progresso científico (que não é tratado separadamente do progresso técnico). Mas se deve continuar um pouco mais sobre as consequências da uniformização técnica do mundo. Tratando do capítulo 3 da *Gaudium et spes* – “A atividade humana no mundo” – situando a relação entre o cristão e o mundo tecnificado, ele mostra que o desenvolvimento técnico deu ao homem a confiança na própria ação: a técnica lhe deu um poder novo sobre o mundo e, agora, a orientação da sua existência está guiada pela funcionabilidade (ele fala neste contexto a partir do n. 33 da referida Constituição Pastoral). Assim, o homem já não mais contempla ou admira a natureza, mas a mede, pesa e age sobre ela. O mistério religioso das coisas é eliminado pois não é captado pelo método científico⁶⁴⁸. Diante da natureza está o homem, pronto para submetê-la, dominá-la.

⁶⁴⁵ Cf. *Id.*, **Olhar para Cristo**: exercícios de fé, esperança e caridade. Coimbra: Tenacitas, 2006d, p. 65.

⁶⁴⁶ *Id.*, 2006a, p. 137.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ Cf. *Id.*, 1968, p. 66-67.

A *religio* técnica passa a ocupar por si só o lugar da religião natural, ou seja, o culto do homem a si mesmo: por necessidade interna, a autodivinização da humanidade sucede à autodivinização da natureza. Mas isto significa que o novo paganismo que se desenvolve há um século em meio do coração do mundo cristão é fundamentalmente diferente do anterior: **já não há mais deuses, mas o mundo está irrevogavelmente desdivinizado, fez-se profano; só o homem ficou em cena** e, é claro, agora sente um tipo de veneração religiosa por si mesmo ou, em todo caso, por uma parte da humanidade, a que deve o progresso técnico⁶⁴⁹ (grifo nosso).

A técnica realiza aquilo que o filósofo alemão Friedrich Schiller chamava de *desendeusamento*, de *desdivinização da natureza* (*Entgötterung der Natur*) e que Antônio Flávio Pierucci considerava a inspiração de Weber para a cunhagem do conceito do sintagma *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*), o que é claramente rejeitado pelas análises mais recentes de Carlos Sell, já citadas no primeiro capítulo. Mas o que é importante é que Ratzinger coincide com a análise de que a técnica (e, por consequência, a ciência) *desdiviniza* o mundo, colocando como “deus” o próprio homem. A modernidade é caracterizada pela passagem de um estado em que Deus (na concepção judaico-cristã) assegurava a inteligibilidade do mundo, atuando nele; com o avanço da técnica, num fervor quase religioso, o mundo aparece desnudado, despido de qualquer vestígio de divindade, restante nele somente aquilo que Ratzinger mostrava antes: o *factum* convertido em *faciendum*.

Mas Ratzinger trata insistentemente do que ele chama de *ambiguidade da técnica*. Isso se dá pelo fato que o desenvolvimento da técnica e da ciência, como ele aludiu acima, não foi acompanhado por um crescimento de força moral, pois a mentalidade técnica, ao invés de promover uma moral pública, relegou a moral à subjetividade. Isto explica a sua convicção de que “a verdadeira enfermidade do mundo moderno é seu déficit moral”⁶⁵⁰; e isso põe a seguinte situação de risco, pois há um “desequilíbrio entre possibilidades técnicas e energia

⁶⁴⁹ *Id.*, 2013, p. 45. (tradução nossa)

⁶⁵⁰ *Id.*, 2005d, p. 38.

moral”⁶⁵¹. O poder do homem de controlar a natureza também é poder de destruição. A *techne*, na leitura ratzingeriana e de acordo com a sua etimologia, significa “ser capaz”. Hoje, na visão dele, consoante à ideia que está por trás da própria palavra, o único questionamento da técnica moderna é sobre o que pode fazer: é moralmente possível o que está dentro do campo de suas possibilidades⁶⁵². Mas na perspectiva de Ratzinger os seres humanos não podem se restringir ao reino do tecnicamente possível⁶⁵³.

Ratzinger mostra ainda que impera o medo frente à ameaça ecológica que vem pela:

[...] dinâmica incessante da técnica; o homem criou a técnica para dominar a natureza, e agora a técnica pode se converter em poder contra ele mesmo, um poder que escapa de suas mãos, que o domina mais do que lhe permite dominar⁶⁵⁴.

Ou seja, o destino de tudo o que é feito e também do ar, da água, da terra, pode “decompor-se no hálito virulento de nossa técnica”⁶⁵⁵ e a tecnópolis, concebida como cidade do homem, amedronta, porque ameaça. Mais do que tudo, “ela poderia tornar-se o túmulo do homem”⁶⁵⁶. Esta é precisamente “a angústia do homem na era tecnológica”⁶⁵⁷: o homem domina o mundo, conhece as leis que determinam o seu funcionamento, como uma montagem de funções e no qual Deus não pode intervir, pois só resta espaço para o poder do próprio homem⁶⁵⁸. Mas ainda assim, Ratzinger questiona o uso deste poder:

⁶⁵¹ *Id.*, 2005a, p. 25.

⁶⁵² Cf. *Id.*, 2009, p. 62.

⁶⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 63.

⁶⁵⁴ *Id.*, 2005e, p. 49.

⁶⁵⁵ *Id.*, 1971, p. 63.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ *Id.*, 2005d, p. 14-15.

⁶⁵⁸ Cf. *Ibid.*

A técnica cria, sem dúvida, novas possibilidades para a humanidade. O cristão não tem nenhuma razão para um ressentimento antitécnico. Quem ainda cresceu num mundo em grande parte pré-técnico não é tentado a sucumbir ao romantismo do natural. Ele sabe quanto tudo isso foi difícil, quanta desumanidade podia acumular-se também no mundo a-técnico. Sabe quanta coisa se tornou realmente melhor, mais bonita e mais humana. Mas a mesma técnica que abre tais chances à humanidade oferece também novos caminhos ao desumano⁶⁵⁹.

Essa supremacia do poder técnico é extremamente problemática para ele. Um dos grandes perigos de nossa época, segundo Ratzinger, é pretender o dominar toda a nossa existência por meio da técnica, sem levar em conta fatos vitais que escapam ao seu domínio e competência⁶⁶⁰. Para ele questões definitivas como aquelas que se referem a Deus e ao bem não são respondidas no campo das matemáticas e da técnica. Para ele, “quando se afirma que somente o conhecimento técnico é conhecimento verdadeiro, o homem se distanciou da verdade”⁶⁶¹. Ele diz que até a pouco “era corrente a censura de que a fé é inimiga do progresso e se aproxima de um ressentimento malsão contra a técnica”⁶⁶²; hoje, ao contrário, há receios em relação à técnica, o que muda inclusive a visão que se tem da fé judaico-cristã, que “com seu tema ‘Submete a terra!’, e com sua dessacralização do mundo”⁶⁶³ teria criado “uma propensão ao domínio e exploração desenfreados da terra, trazendo assim a maldição da técnica”⁶⁶⁴. No entanto,

⁶⁵⁹ *Id.*, 1971, p. 62.

⁶⁶⁰ Cf. RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 161.

⁶⁶¹ Cf. RATZINGER, 1985, pp. 432-433. (tradução nossa)

⁶⁶² *Id.*, 2005d, p. 41. (tradução nossa)

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ *Ibid.*

[...] a fé entrega o mundo ao homem, e nessa medida possibilitou também a modernidade. Mas a fé une sempre a questão do domínio sobre o mundo à questão da criação de Deus e do sentido dessa criação. A fé possibilita a investigação e indagação técnica, porque interpreta a racionalidade do mundo e da ordenação do mundo ao homem; mas se opõe a que se limite o pensamento à questão da funcionalidade, à questão da utilidade⁶⁶⁵ (grifo nosso).

3. O PAPEL DA IGREJA NO MUNDO MARCADO PELA TÉCNICA

Embora seja insistente a advertência quanto à ambiguidade do progresso, segundo Ratzinger a Igreja não teme o progresso técnico-científico por estar abrigada na verdade divina e que nenhum progresso técnico pode contradizer⁶⁶⁶. Mas ainda assim ele se interroga se, do ponto de vista do catolicismo, há a possibilidade de *inculturação da fé*na civilização técnica. Isso porque a civilização técnica não é moral e religiosamente neutra e impõe, não só ao cristianismo, mas a todas as religiões, normas e critérios de conduta⁶⁶⁷. Então, a fé cristã pode se inculturar neste novo contexto cultural uniformizado criado pela técnica?⁶⁶⁸

Para responder a tal questionamento, o teólogo alemão lembra que em seus inícios a Igreja encontrou em todas as partes a *koiné*, a linguagem unitária da cultura grecorromana, que ela tomou para si a fim de anunciar a mensagem de Cristo. Hoje a Igreja está diante de um tipo novo de *koiné*⁶⁶⁹, uma nova linguagem caracterizada pela mentalidade técnica. É nesse contexto que, na visão de Ratzinger, a Igreja tem a missão de alargar os espaços da presença do divino e de oferecer modelos de vida onde o indivíduo possa realizar a sua humanidade, mesmo num contexto marcado pela “desolação da existência técnica”⁶⁷⁰, que não responde às questões de sentido. Destarte, na civilização técnica a Igreja continua a ser necessária precisamente por essa razão, pois nela

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ Cf. *Id.*, 2013, p. 47. (tradução nossa)

⁶⁶⁷ Cf. *Id.*, 2007d, p. 73-74.

⁶⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 57-58.

⁶⁶⁹ *Id.*, 2013, p. 39-40. (tradução nossa)

⁶⁷⁰ RATZINGER; SEEWALD, 1997, pp. 103-104.

estão “as fontes da força espiritual da vida humana”⁶⁷¹ ou, dito de outro modo, “as reservas espirituais da humanidade”⁶⁷², sem a quais a vida e a própria sociedade não podem existir. Na perspectiva ratzingeriana a humanidade “precisa sem dúvida de um esforço extremo de inteligência técnica”⁶⁷³, mas não pode ser salva por ela. Se se esgotam tais reservas a técnica ao mesmo tempo em que gera progresso, abre várias possibilidades de destruição, como se viu acima.

Diante desse quadro em que acentua o potencial perigoso do desenvolvimento técnico, Ratzinger adverte que seria “muito simples aqui levantar a mão com o maço do teólogo e dizer: portanto redenção da técnica e não pela técnica, esperança pela fé e não contra ela”⁶⁷⁴. No entanto, não é a postura que ele adota. É preciso conciliar a busca do avanço técnico com o serviço que a fé cristã pode prestar ao mundo, pois o

[...] técnico que luta por novas possibilidades de sobrevivência natural e o crente que está a serviço da fé, procurando novos caminhos para a sobrevivência espiritual, trabalham nos dois lados de uma tarefa comum⁶⁷⁵.

Ratzinger adverte, então, que “é preciso guardar-se de acusar a técnica de heresia. No fim das contas, na alvorada da criação o mundo foi entregue ao homem para que o cultive, para que inscreva sua própria obra na obra do Criador (Gn 2,15; 1, 28)”⁶⁷⁶.

4. FÉ E CIÊNCIA NO PONTIFICADO DE BENTO XVI

A mesma temática da obra ratzingeriana, mais vez, volta no pontificado beneditino. Na verdade, aqui também o tema da fé e da razão se desdobra no seu correlato, que é o encontro entre fé cristã (católica, neste caso) e ciência. De qualquer modo, Bento XVI se coloca

⁶⁷¹ RATZINGER, 2007b, p. 222.

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ *Ibid.*

⁶⁷³ *Ibid.*

⁶⁷⁴ *Id.*, 1971, p. 63.

⁶⁷⁵ RATZINGER, *op.cit.*, p. 222.

⁶⁷⁶ *Id.*, 2013, p. 44. (tradução nossa)

também na linha da *Gaudium et spes* (cf. n. 33) evidenciado que, ainda que devido à ciência e à técnica o ser humano tenha conseguido êxitos que antes esperava de forças superiores “a cristandade não pressupõe um conflito inevitável entre a fé sobrenatural e o progresso científico”⁶⁷⁷, pois a ciência corresponde ao mandato divino de cooperar na salvaguarda da criação.

Assim sendo, do mesmo modo como fez enquanto teólogo mostrou que Igreja acolhe de “bom grado os autênticos valores da cultura do nosso tempo, como o conhecimento científico e o desenvolvimento tecnológico, os direitos do homem, a liberdade religiosa e a democracia”⁶⁷⁸, sem esquecer as “tensões interiores nem as contradições da nossa época”⁶⁷⁹ que podem ser desvios na aplicação destes valores. Essa afirmação é fundamental, principalmente se se tem em vista o segundo capítulo, pois o pontífice da Igreja Católica ao mesmo tempo diz que a Igreja está aberta aos valores modernos, mas faz a nítida ressalva de que o ser humano (segundo o catolicismo, marcado pela condição pecadora e sempre inclinado ao pecado) pode levar à degeneração desses mesmos valores.

Embora Bento XVI um pouco acima tenha enumerado uma série de valores modernos considerados compatíveis com a doutrina católica, a atenção neste tópico é exclusivamente sobre a ciência (temas como a liberdade religiosa e a democracia são tratadas no capítulo seguinte). De fato, tal consonância se dá pelo fato que o cristianismo está entre os fatores que possibilitaram o nascimento da ciência moderna, pois foi justamente a matriz cultural criada pelo cristianismo, fundada na convicção da existência da Verdade (com maiúscula mesmo) e da inteligibilidade da realidade que permitiu o desenvolvimento da

⁶⁷⁷ BENTO XVI. **Discurso aos participantes na Assembleia Plenária da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 6 novembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061106_academy-sciences.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

⁶⁷⁸ *Id.*, **Discurso aos participantes no Congresso, Visita Pastoral a Verona por ocasião do IV Congresso Nacional da Igreja Italiana**, Feira de Verona, 19 outubro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

⁶⁷⁹ *Ibid.*

pesquisa científica moderna na Europa medieval, o que antes, em outras culturas, permaneceu no estágio embrionário⁶⁸⁰.

A ideia de que a realidade é inteligível também está por trás de uma argumentação insistente quando trata do tema que aqui estudado. Segundo Bento XVI, a realidade só pode ser conhecida porque há uma correspondência entre a estrutura da nossa inteligência e as estruturas do universo e prova disso é a matemática. Ele se apoia precisamente em Galileu, que disse que o livro da natureza fora escrito em linguagem matemática; mas a matemática é uma criação da nossa inteligência; e se a natureza foi estruturada desse modo, implica que o universo foi estruturado de modo inteligente e que há uma correspondência entre a razão subjetiva e a objetiva: “Assim, precisamente a reflexão sobre o desenvolvimento das ciências conduz-nos rumo ao Logos criador”⁶⁸¹.

Aí está a asserção primária do pensamento beneditino: quanto mais a ciência avança mais ela se aproxima do vislumbre da Razão criadora, do *Logos* que está na origem de tudo. O cientista italiano – esta é a leitura do *Sidereus nuncius* galileano de Bento XVI – foi movido por um maravilhamento diante da obra do Criador que o leva a tentar perscrutá-la. Segundo Bento XVI, indo além do método aristotélico que permitia alcançar o conhecimento certo dos fenômenos partindo de princípios evidentes e universais, com Galileu: o método de observação buscava descobrir as causas secretas dos fenômenos. O método dedutivo cedeu espaço para a indução e a experimentação. Agora, o “conceito de ciência que durou por muitos séculos agora era modificado, iniciando-se o caminho rumo a uma moderna concepção do mundo e do homem”⁶⁸².

⁶⁸⁰ Cf. *Id.*, **Discurso aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida**, Vaticano, 25 fevereiro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20120225_acdlife.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

⁶⁸¹ *Id.*, **Discurso aos participantes no Congresso, Visita Pastoral a Verona por ocasião do IV Congresso Nacional da Igreja Italiana**, Feira de Verona, 19 outubro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

⁶⁸² *Id.*, **Mensagem ao Reitor da Universidade Lateranense por ocasião do Congresso “Do Telescópio de Galileu à Cosmologia Evolutiva. Ciência, Filosofia e Teologia em diálogo”**, Vaticano, 26 novembro 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20091126_fisichella-telescopio.html. Acesso em: 28 dezembro 2015.

Mesmo com tal modificação, Bento XVI persiste na defesa da inteligibilidade da matéria porque a estrutura objetiva do universo (razão objetiva) e a razão subjetiva coincidem, são idênticas. E é justamente nesse encontro que se deve voltar, segundo ele, a olhar para uma Inteligência criadora⁶⁸³. Seguindo nessa linha, ele mostra que é precisamente essa equação que permite o nascimento e o desenvolvimento tecnológico. O universo não é caos e nem mesmo resultado do caos, segundo ele. Mesmo diante da complexidade organizada do universo é possível elevar-se a um ponto de vista universalizante⁶⁸⁴.

4.1 A FÉ NO PROGRESSO CIENTÍFICO

A afinidade originária entre a pesquisa científica e a fé numa Inteligência criadora é o fundamento do discurso beneditino e está em nítida consonância com o acento ratzingeriano de que a Razão criadora está na origem de tudo. Da mesma forma, o conceito de *progresso* e da *fé* moderna nele é objeto de atenção do Papa alemão. Mais uma vez, a questão é a fé no progresso. Bento XVI, ao mesmo tempo em que ressalta a afinidade originária entre a busca da fé e a pesquisa científica volta a sua argumentação para criticar a confiança, a *fé* na ciência, pois, neste caso, instaura-se uma divisão absoluta entre fé e ciência.

Não está por trás do discurso uma negação do progresso propriamente dito, mas uma permanente reserva em relação a uma expectativa desmesurada em relação aos êxitos da ação humana. O argumento de base ainda é o mesmo: a Igreja se interessa e apoia a pesquisa científica, pois a atuação do cientista descortinaria cada vez mais a racionalidade impressa por Deus na natureza. O progresso é saudado e abraçado como um verdadeiro benefício à humanidade⁶⁸⁵.

⁶⁸³ Cf. *Ibid.*

⁶⁸⁴ Cf. *Id.*, **Discurso aos participantes na Plenária da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 8 novembro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121108_academy-sciences.html. Acesso em: 8 janeiro 2016. Sessão Plenária da Pontifícia Academia das Ciências, cujo tema era *Complexidade e analogia na ciência: aspectos teóricos, metodológicos e epistemológicos*,

⁶⁸⁵ Cf. *Id.*, **Discurso aos participantes da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 28 outubro 2010. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict->

Esse mesmo tema apareceu quando Bento XVI tratou da segunda virtude teologal na encíclica *Spe salvi*. Ali Bento XVI se interrogou sobre a natureza da esperança cristã e qual a sua diferença em relação à esperança do tempo moderno. Bento XVI busca realizar o que ele chama de “uma autocrítica da idade moderna feita em diálogo com o cristianismo e com a sua concepção de esperança”⁶⁸⁶. Dentre os diversos autores citados, como Marx, que aparece justamente no capítulo intitulado *A transformação da fé-esperança cristã no tempo moderno*⁶⁸⁷ estão dois outros autores, que seriam, como Marx, propositores de uma esperança diferenciada, moderna, mas que tem na esperança cristã o seu pano de fundo, a sua condição de possibilidade de existência, mas que deriva dela (e contra ela). O primeiro autor é Francis Bacon (1561-1626). Para ele a redenção — a restauração do paraíso — não vem de Cristo, mas da ligação entre ciência e prática: “Agora chama-se fé no progresso”⁶⁸⁸. É ele que dará lugar ao reino do homem, o “reino da razão”⁶⁸⁹. As duas palavras-chave da fé no progresso são *razão* e *liberdade*, pois estas garantiriam uma nova comunidade humana

xvi/pt/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101028_pont-academy-sciences.html. Acesso em: 2 janeiro 2016.

⁶⁸⁶ *Id.*, **Carta Encíclica *Spe salvi* aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a esperança cristã**, n. 22, 30 novembro 2007. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acesso em: 28 agosto 2016.

⁶⁸⁷ No texto alemão da encíclica esse subtítulo aparece justamente assim: *Die Umwandlung des christlichen Hoffnungsglaubens in der Neuzeit*. O vocábulo *Umwandlung* é traduzido por *transformação*. O marxismo está, pois, entre aquelas correntes de pensamento que são uma *transformação*, uma metamorfose da doutrina cristã.

⁶⁸⁸ *Id.*, **Carta Encíclica *Spe salvi* aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a esperança cristã**, n. 17, 30 novembro 2007. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.

Acesso em: 28 agosto 2016. Na sua crítica à fé no progresso e ao ateísmo Bento XVI se vale das reflexões da Escola de Frankfurt (2007, p. 37.65-68). Além da menção de Theodor Adorno e Max Horkheimer, os textos que apresentam a encíclica no *L'Osservatore Romano* reforçam essa consonância (Cf. COTTIER, Georges. Um desafio para a consciência. **L'Osservatore Romano**: Cidade do Vaticano, 2007, n. 49, p. 17, 08 dezembro 2007; VANHOYE, Albert. A marca do teólogo e pastor. **L'Osservatore Romano**: Cidade do Vaticano, n. 49, p. 16, 08.12.07.

⁶⁸⁹ BENTO XVI, *op. cit.*

perfeita: “O progresso é a superação de todas as dependências; é avanço para liberdade perfeita. Também a liberdade é vista como promessa, na qual o homem se realiza rumo à plenitude”⁶⁹⁰. Esse processo de deslocamento começa justamente na emergência da ciência moderna:

No século XVII a Europa conheceu uma autêntica mudança epocal e desde então foi-se afirmando cada vez mais uma mentalidade segundo a qual o progresso humano é só obra da ciência e da técnica, enquanto à fé competiria apenas a salvação da alma, uma salvação meramente individual. As duas ideias principais da modernidade, a razão e a liberdade, separaram-se de Deus para se tornar autônomas e cooperar na construção do “reino do homem”, praticamente contraposto ao Reino de Deus. Eis então que se difunde uma concepção materialista, alimentada pela esperança que, mudando as estruturas econômicas e políticas, se possa dar vida finalmente a uma sociedade justa, onde reina a paz, a liberdade e a igualdade⁶⁹¹.

O segundo autor é Immanuel Kant, já citado. Para ele, o reino de Deus chega onde a fé religiosa é superada pela fé racional. Por isso surgiu a Revolução Francesa como uma tentativa de instaurar esse reino da razão e da liberdade. Mas esse avanço poder-se-ia realizar de uma forma mais abrupta. Assim, o século XIX não perdeu a fé no progresso, mas considerou a razão e a liberdade como guias no seu caminho: Marx dizia que depois da revolução burguesa de 1789 era hora da revolução proletária. O progresso exigia o salto revolucionário.

A encíclica tece diversas críticas ao marxismo. Bento XVI sugere antes que Marx soube captar e anunciar a tensão mais que característica dos “sinais dos tempos” que só um espírito profético consegue perceber, mas o seu erro fundamental foi não dizer como seriam as coisas depois da derrubada do sistema vigente pela ação

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ *Id.*, **Discurso no encontro com os universitários de Roma**, Vaticano, 13 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071213_universitari.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

revolucionária⁶⁹².

Deixando Marx um pouco de lado e voltando à linha adotada na sua segunda encíclica sobre a esperança, Bento XVI volta a frisar que a fé, ou ainda, a esperança no progresso é equivocada, pois a seu modo seculariza a esperança cristã e leva o homem a se fiar apenas nos resultados dos próprios empreendimentos. Assim:

[...] tanto a fé como a esperança, na época moderna, passaram como que por um “deslocamento”, porque foram relegadas ao plano particular e ultraterreno, enquanto na vida concreta e pública se afirmou a confiança no progresso científico e econômico (cf. *Spe salvi*, 17)⁶⁹³.

Há, portanto, uma dialética intrínseca ao progresso científico, particularmente no século XX. Por um lado está a ciência considerada uma verdadeira panaceia, especialmente pelos resultados obtidos no século passado. Mas há outro lado, daquelas pessoas que, segundo ele, temem a dimensão assustadora da ciência pelo perigo que representam construções tais como as armas nucleares⁶⁹⁴. Tal dialética funda sua crítica na exacerbada confiança moderna no desenvolvimento científico.

⁶⁹² Cf. *Id.*, **Carta Encíclica *Spe salvi* aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a esperança cristã**, n. 21-22, 30 novembro 2007. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acesso em: 28 agosto 2016.

⁶⁹³ *Id.*, **Homilia**, Santa Missa, Viagem Apostólica à República Tcheca (26-28 setembro 2009), Aeroporto Tu *Tuřany de Brno*, 27 setembro 2009. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090927_brno.html.

Acesso em: 28 dezembro 2015. Nesse mesmo sentido, cf. BENTO XVI. **Angelus**, Vaticano, 2 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20071202.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

⁶⁹⁴ *Id.*, **Discurso aos participantes da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 28 outubro 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101028_pont-academy-sciences.html. Acesso em: 2 janeiro 2016.

“A técnica é ambivalente”⁶⁹⁵, pois ao mesmo tempo em que lhe é confiado o processo de desenvolvimento há ideologias que negam a sua utilidade, vendo como uma força anti-humana e degradante. Por isso ele defende que não se pode negar a técnica, mas é preciso interrogar-se sobre a relação entre a técnica, a ciência e a pessoa humana. Bento XVI defende que a racionalidade científica e a cultura técnica, que tendem a uniformizar o mundo, estão inclinadas também a ultrapassar o seu próprio âmbito, delimitando o perímetro das certezas da razão a partir do critério empírico de suas conquistas, o que leva a colocar a ação humana como único critério do agir, dissociado de uma norma moral objetiva⁶⁹⁶.

Ainda que os séculos XIX e XX tenham conhecido um amplo desenvolvimento, especialmente na informática, o perigo na visão do Papa alemão é o que ser humano seja sacrificado em nome do êxito técnico-científico⁶⁹⁷. Por isso, Bento XVI nega a absolutização ideológica do progresso técnico, tanto quanto repudia a ilusão do regresso a um estado originário da natureza, o que implicaria igualmente a separação do progresso de sua avaliação moral⁶⁹⁸. Mesmo que as expectativas de solução dos problemas tenham se concentrado nas ciências e nas tecnologias, segundo ele é insensato pensar que a mesma

⁶⁹⁵ *Id.*, **Carta Encíclica *Caritas in veritate* aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**, n. 41, 29 junho 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

⁶⁹⁶ *Cf. Id.*, **Discurso à Assembleia Geral da Conferência Episcopal Italiana**, Vaticano, 24 maio 2012. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120524_cei.html. Acesso em: 9 janeiro 2016.

⁶⁹⁷ *Cf. Id.*, **Discurso aos participantes no Seminário promovido pela Congregação para a Educação Católica**, Vaticano, 1 abril 2006. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060401_cath-educ.html. Acesso em: 9 dezembro 2015.

⁶⁹⁸ *Cf. Id.*, **Carta Encíclica *Caritas in veritate* aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**, n. 41, 29 junho 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 dezembro 2015. A mesma encíclica, nos nn. 68-77, trata da relação entre os povos e a técnica.

contribuição realizada por elas, por seus progressos, por não pode trazer efeitos negativos, pois elas também colocam à disposição do ser humano, “abismais possibilidades de mal e que, contudo, não são as ciências e as tecnologias que podem dar um sentido à nossa vida e que nos podem ensinar a distinguir o bem do mal”⁶⁹⁹. Por isso muitos veem no progresso técnico-científico “uma das principais causas da secularização e do materialismo: por que invocar o controle de Deus sobre estes fenômenos, quando a ciência já se mostrou capaz de fazer a mesma coisa?”⁷⁰⁰.

O método científico deu às ciências a capacidade de prever e dominar o meio ambiente, mas essa mesma capacidade implicou uma retirada da filosofia, da religião e especialmente da fé cristã do campo do conhecimento. Em suma – e aí está o cuidado do discurso beneditino – a ciência não pode substituir todas as formas de conhecimento, dado que não pode oferecer todas as respostas; o progresso técnico-científico não pode explicar tudo e, por isso, não pode substituir nem a filosofia, nem a revelação⁷⁰¹.

Além do mais, o progresso técnico, ainda que necessário, não é tudo, pois exige a preservação da dignidade humana e o compartilhamento das riquezas espirituais e materiais em benefício de todos⁷⁰². Só há verdadeiro desenvolvimento quando crescem ao mesmo tempo o poder técnico e a capacidade moral⁷⁰³. Por isso mesmo o

⁶⁹⁹ BENTO XVI. **Discurso na Abertura do Congresso Eclesial da Diocese de Roma**, Basílica de São João de Latrão, Roma, 9 junho 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080609_convegno-diocesi-rm.html. Acesso em: 9 janeiro 2016.

⁷⁰⁰ *Id.*, **Discurso aos participantes na Assembleia Plenária da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 6 novembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061106_academy-sciences.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

⁷⁰¹ Cf. *Ibid.*

⁷⁰² Cf. *Id.*, **Discurso aos participantes na 33ª Conferência da Organização e a Agricultura (FAO)**, Vaticano, 24 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051124_confere-nc-e-fao.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

⁷⁰³ De fato, para ele, “o progresso técnico não coincide necessariamente com o crescimento moral das pessoas, aliás, sem princípios éticos a ciência, a técnica e a política podem ser usadas como aconteceu e como infelizmente ainda

grande problema de nossa época está, segundo ele, está no “desequilíbrio entre o crescimento incrivelmente rápido do nosso poder técnico e o desenvolvimento da nossa capacidade moral, que não cresceu de maneira proporcional”⁷⁰⁴. Assim, ele interroga sobre o justo lugar que deve a técnica ocupar, pois os seus desenvolvimentos caminham lado a lado com crises sociais e ecológicas.

Bento XVI mostrava que mesmo que as ciências experimentais tenham logrado grandes êxitos, elas portam aspectos preocupantes, ainda mais quando é deixada de lado a questão do *sentido*. Por isso ele volta a falar de crise na modernidade e da necessidade da abertura à transcendência, pois para ele a nascente da pesquisa científica é justamente o desejo de Deus, de conhecer o modo como ele realizou a sua criação⁷⁰⁵.

4.2 CIÊNCIA E ÉTICA

Como no caso da teologia ratzingeriana a questão das ressonâncias morais do progresso científico está no fulcro da reflexão beneditina. A relação entre ciência e ética demonstra a preocupação de que a ciência destrua os valores morais historicamente defendidos pela doutrina eclesiástica e que, segundo a perspectiva católica, não são princípios extraídos do conteúdo da Revelação, mas da lei natural, acessível à razão. Bento XVI enfatiza que não se deve escolher entre ciência e ética, como se fossem duas opções contrastantes, mas “trata-se de adotar um método científico que seja verdadeiramente respeitador

acontece não para o bem mas para o mal dos indivíduos e da humanidade (*Id.*, **Discurso no encontro com os universitários de Roma**, Vaticano, 13 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071213_universitari.html. Acesso em: 17 dezembro 2015).

⁷⁰⁴ *Id.*, **Entrevista a representantes de canais televisivos alemães e da Rádio Vaticano em preparação para a viagem à Alemanha**, Vaticano, 5 agosto 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060805_intervista.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

⁷⁰⁵ Cf. *Id.*, **Discurso na Visita à Universidade Católica do Sagrado Coração no 50º aniversário da Fundação da Faculdade de Medicina e Cirurgia da Policlínica Agostino Gemelli**, Roma, 3 maio 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120503_gemelli.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

dos imperativos éticos”⁷⁰⁶. Afinal, “a ciência não é capaz de elaborar princípios éticos; ela pode acolhê-los unicamente em si mesma e reconhecê-los como necessários para debelar as suas eventuais patologias”⁷⁰⁷. A partir desta concepção, ele afirmou que “nem tudo o que é cientificamente realizável é também lícito sob o ponto de vista ético”⁷⁰⁸. Se não se segue este critério, vale a vontade do mais forte. Por isso, a confiança ilimitada na técnica sem um código ético correspondente traz danos à natureza humana e outras consequências devastadoras.

Então, na tentativa de precaver-se da crítica de que Igreja tenta pôr freios à pesquisa científica, ele argumenta que a Igreja “procura não obstacular o progresso científico mas, ao contrário, orientá-lo numa direção que seja verdadeiramente fecunda e benéfica para a humanidade”⁷⁰⁹. À Igreja, portanto, não compete a interferência na esfera científica:

⁷⁰⁶ *Id.*, **Discurso no Encontro com os membros da Assembleia Geral das Nações Unidas, Viagem Apostólica aos Estados Unidos da América e visita à Sede da Organização das Nações Unidas**, Nova Iorque, 18 abril 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html. Acesso em: 21 dezembro 2015.

⁷⁰⁷ *Id.*, **Discurso aos participantes do Congresso promovido pela Pontifícia Universidade Lateranense por ocasião do 10º aniversário da Carta Encíclica “Fides et Ratio”**, Vaticano, 16 outubro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

⁷⁰⁸ Cf. *Id.*, **Discurso aos participantes no Congresso sobre a lei moral natural promovido pela Pontifícia Universidade Lateranense**, Vaticano, 12 fevereiro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul.html. Acesso em: 12 dezembro 2015.

⁷⁰⁹ *Id.*, **Discurso aos participantes na Conferência Internacional sobre as estaminas promovido pelo Pontifício Conselho para a Cultura**, Vaticano, 12 novembro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20111112_stem-cells.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

O Magistério da Igreja certamente não pode e não deve intervir sobre todas as novidades da ciência, mas tem a tarefa de afirmar os grandes valores em jogo e de propor aos fiéis e a todos os homens de boa vontade princípios e orientações ético-morais no que se refere às novas questões importantes. Os dois critérios fundamentais para o discernimento moral neste âmbito são: a) o respeito incondicionado do ser humano como pessoa, desde a sua concepção até à morte natural; b) o respeito pela originalidade da transmissão da vida humana através dos atos próprios dos cônjuges⁷¹⁰.

Ou seja, aqui fica aberto um espaço para a atuação da Igreja no debate científico, que é o da formação das consciências, segundo aquilo que a Igreja compreende como reta razão, mas também a partir da Revelação cristã⁷¹¹; o que, para o papa alemão, não significa impor limitações à pesquisa científica, mas representa o cuidado que a fé e razão devem ter para com a ciência⁷¹².

4.3 A FÉ NA CRIAÇÃO E A TEORIA DA EVOLUÇÃO

Bento XVI, tal como fez enquanto teólogo, privilegiou o tema da relação entre criação e evolução como o mais emblemático do debate entre a ciência e fé (não só a cristã, é claro, porque é a mesma doutrina de fundo do judaísmo) no mundo contemporâneo. Ele defendeu que o debate que coloca o criacionismo e o evolucionismo como alternativas mutuamente excludentes está equivocado:

⁷¹⁰ *Id.*, **Discurso à Congregação para a Doutrina da Fé reunida em Sessão Plenária**, Vaticano, 31 janeiro 2008. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080131_dottrina-fede.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

⁷¹¹ Cf. BENTO XVI, *op. cit.*

⁷¹² Cf. *Id.*, **Discurso aos participantes do Congresso promovido pela Pontifícia Universidade Lateranense por ocasião do 10º aniversário da Carta Encíclica “Fides et Ratio”**, Vaticano, 16 outubro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

Esta contraposição é um absurdo, porque por um lado há tantas provas científicas a favor de uma evolução que aparece como uma realidade que devemos ver e que enriquece o nosso conhecimento da vida e do ser como tal. Mas a doutrina da evolução não responde a todas estas questões e sobretudo não responde à grande questão filosófica: de onde provém tudo? E como o tudo empreende um caminho que finalmente chega ao homem?⁷¹³

Aqui está a base do discurso beneditino nesta área: a razão criadora precede tudo. O ser humano é seu reflexo, é um ser pensado e querido e, portanto, é racional já na origem⁷¹⁴. De fato, ele está concentrado na defesa de que na origem de todas as coisas está o racional ou o irracional, se no fundo não é verdadeiro aquele *In principio erat Verbum*⁷¹⁵ do evangelista João contra a convicção de a realidade está fundada originalmente no acaso e a necessidade⁷¹⁶. Ele diz que há duas opções: ou é reconhecida a prioridade da razão, que seria a origem de todo, ou a prioridade do irracional, de que tudo é produto ocasional da irracionalidade. A questão é que não se pode provar nenhuma das duas opções, mas a postura cristã “é a opção pela racionalidade e pela prioridade da razão”⁷¹⁷, pois crê que “por trás de tudo haja uma grande Inteligência, na qual podemos confiar”⁷¹⁸.

⁷¹³ *Id.*, **Discurso com o Clero das Dioceses de Belluno-Feltre e Treviso**, Auronzo di Cadore, 24 julho 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore.html. Acesso em: 14 dezembro 2015.

⁷¹⁴ Cf. *Ibid.*

⁷¹⁵ Cf. *Id.*, **Homilia na Vigília Pascal na Noite Santa**, Vaticano, 23 abril 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110423_veglia-pasquale.html. Acesso em: 3 janeiro 2016).

⁷¹⁶ Cf. *Id.*, **Encontro com as Autoridades e com o Corpo Diplomático realizado no Hofburg, Viagem Apostólica à Áustria por ocasião do 850º aniversário da Fundação do Santuário de Mariazell**, Viena, 7 setembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070907_hofburg-wien.html. Acesso em: 14 dezembro 2015.

⁷¹⁷ *Id.*, **Encontro com os jovens de Roma e do Lácio em preparação para a XXI Jornada Mundial da Juventude**, Vaticano, 6 abril 2006. Disponível em:

No magistério de Bento XVI o acento está em Deus como *Spiritus creator*, que é *Logos*, razão, mas não apenas uma razão matemática; não apenas uma *prima causa* que se retirou depois do *Big Bang*, para ele tem carne e coração⁷¹⁹.

Ao discursar aos membros da Academia para as Ciências cujo tema de debate era *Visão científica da evolução do universo e da vida* ele retoma o pensamento dos seus antecessores, que se pronunciaram claramente sobre o tema da evolução, e mostra que mesmo a evolução não anula a ideia de que existe uma ordem racional que tudo precede; mas, sobretudo, a análise de Bento XVI, como quando teólogo, situa a criação e a evolução de forma paralela, ou ainda, em dois níveis: um que é o da passagem à existência do ser e outro que diz respeito ao desenvolvimento deste ser criado:

Literalmente, “evoluir” significa “desenrolar um pergaminho”, ou seja, ler um livro. A imagem da natureza como livro tem a sua raiz na Cristandade e tem sido considerada com apreço por numerosos cientistas. Galileu considerava a natureza como um livro cujo autor é Deus, do mesmo modo como a Escritura tem Deus como seu autor. Trata-se de um livro cuja história e evolução, cujo “escrito” e significado nós “lemos” de acordo com as diferentes abordagens das ciências, enquanto pressupomos sempre a presença constituinte do autor que aí quis revelar-se. Esta imagem ajuda-nos também a compreender que o mundo, longe de encontrar a sua origem no caos, é semelhante a um livro ordenado; é um cosmos. Não obstante a existência de elementos irracionais, caóticos e destruidores nos longos processos de mudança no cosmos, a questão em si é “legível”. Ela contém em si uma “matemática” inerente. Portanto, a

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060406_xxi-wyd.html. Acesso em: 10. 12.2015.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ Cf. *Id.*, **Discurso na conclusão do encontro com os bispos da Suíça**, Vaticano, 9 novembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061109_concl-swiss-bishops.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

mente humana pode comprometer-se não apenas numa "cosmografia", estudando os fenômenos comensuráveis, mas também numa "cosmologia", discernindo a lógica interior visível do próprio cosmos. Talvez no início não sejamos capazes de ver a harmonia do todo e os relacionamentos das partes individuais, nem a sua relação com o todo. No entanto, permanece sempre uma vasta gama de acontecimentos inteligíveis, e o processo é racional uma vez que revela uma ordem de correspondências evidentes finalidades inegáveis: no mundo inorgânico, entre a micro-estrutura e a macro-estrutura; no mundo orgânico e animal, entre a estrutura e a função; e no mundo espiritual, entre o conhecimento da verdade e a aspiração à liberdade⁷²⁰.

É preciso submeter uma vez mais o pensamento ratzingeriano-benedictino a uma leitura de matriz weberiana. A ciência, segundo Weber, é um dos fatores essenciais da modernidade. Junto com a emergência do Estado moderno e do sistema capitalista, a ciência se configura como um produto típico da moderna sociedade ocidental. Nesse sentido, a racionalização científica representa a continuação do macro-processo de racionalização *teórica* pela qual passou o ocidente, cujo fio condutor é o desencantamento do mundo. Segundo Carlos Eduardo Sell⁷²¹ (alinhado à perspectiva neoevolucionista de Wolfgang Schluchter) a ciência pode ser analisada em Weber em dois níveis: o *histórico-cultural*, ou seja, de acordo com o seu lugar no processo de racionalização, particularmente relacionado ao desencantamento do mundo; e o *sociológico-estrutural*, a partir do qual a ciência é vista como uma esfera autônoma, sobretudo em relação à esfera religiosa, que se rege por sua lógica interna, a visão causal do mundo. Ou seja, nas perspectivas diacrônica e sincrônica que estruturam esta pesquisa.

⁷²⁰ *Id.*, **Discurso aos participantes na Assembleia Plenária da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 31 outubro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081031_academy-sciences.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

⁷²¹ As observações feitas aqui sobre o lugar ocupado pela ciência na obra weberiana se apoia em SELL, Carlos Eduardo. *A sociologia weberiana da ciência. Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 11, n. 20, p. 23-48, 2012.

Do primeiro ponto de vista, Sell recorda que o processo de racionalização das imagens do mundo passou por três estágios: mágico-monista (magia), teocêntrico-dualista (religião) e dualístico-imanente (ciência). Inicialmente a relação com este mundo, *único* mundo, dá-se por meio da coação dos espíritos que vivem nas coisas (animismo). Eis a *magia*. O segundo estágio é a *religião*, que é o *culto* propriamente dito, fundada na submissão à vontade superior da divindade, à qual o fiel deve se submeter (e não o contrário), assentada na distinção entre o mundo natural e o sobrenatural. Por fim, ainda dentro do quadro de evolução e racionalização das imagens de mundo, aparece a *ciência*, que não elimina a visão dualista religiosa. Isso é muito importante para esta análise. Nas palavras de Carlos Sell, a quem se segue aqui em linhas gerais:

Aceitos estes termos, a ciência seria uma substituta da religião cabendo-lhe ocupar no lugar daquela a determinação do sentido cognitivo e moral da realidade. Na visão de Weber, na medida em que a religião especializou-se em determinar o sentido último da realidade em sua dimensão transcendente, restou aberto o caminho para que emergissem formas de compreensão intrínsecas do mundo, cujo propósito seria a elucidação dos mecanismos próprios de determinação teórica desta esfera. A visão científica seria imanente na medida em que não trata do mundo divino, mas do mundo natural e social, tomados em suas qualidades específicas. **No entanto, ela continua dualista pois o saber científico não tem como substituir o papel filosófico e moral da religião cujo propósito é apontar o sentido ético e final da realidade.** O dualismo fica preservado pois se conservava a diferenciação entre o ser (*Sein*) e o dever ser (*Sollen*), ou seja, entefato e valor, barreira que, na visão weberiana, não poderia ser transposta⁷²² (grifo nosso).

Note-se que Sell já defende que há um âmbito que não compete à ciência, dentro da visão dualista de mundo que ela ajuda a criar: o domínio da *ética*. A seguir este ponto será mais bem explorado. Já na perspectiva sociológico-estrutural, claramente exposta na *Consideração*

⁷²²*Ibid.*, p. 33.

Intermediária, Weber apresenta a esfera intelectual-científica como uma esfera autônoma, que também segue a sua legalidade interna: ela se rege pelas próprias regras. É nesse sentido que ela choca com a ideia de que o mundo é um cosmos ordenado por Deus. Assim, a ciência monopoliza aquilo que se entende por conhecimento racional e a religião fica restrita ao reino do *irracional*: “De um lado, o cosmo da causalidade ética da religião e, do outro, o cosmo da causalidade natural da ciência”⁷²³. A modernidade, portanto, é caracterizada pelo processo pelo qual a ciência toma para a si exclusividade da explicação *deste mundo*: qualquer discurso que se pretenda *racional* sobre ele deve se submeter aos seus métodos. É precisamente este um elemento-chave da noção ratzingeriana de modernidade: o avanço da ciência relegou à religião para o mundo da irracionalidade, da subjetividade, pois não se presta à análise do método experimental. Nesse sentido, a crescente racionalização teórica (científica) implicou uma perda de *status* para a religião no mundo moderno.

Outra problemática que importa tremendamente nesta pesquisa é a *significação* ou o *sentido da ciência*, a partir de Weber. Nesse sentido, Sell defende que a sociologia weberiana da ciência, inspirando-se particularmente na conferência *A ciência como vocação*, “é também crítica e existencial”⁷²⁴, ou seja, ela tem uma “dimensão crítico-normativa”⁷²⁵. Weber, então, está ao seu modo interessado na relação, no mundo moderno, entre ciência e ética. É claro na sociologia weberiana que a ciência proclama que o mundo não possui esta unidade de sentido que lhe foi conferida pelas imagens religioso-metafísicas. Por isso, não há uma orientação axiológica que englobe toda a existência humana e, muito menos, que encontre no conhecimento científico sua base. Deste modo é que surge o pior dos conflitos axiológicos:

[...] a luta entre a ética religiosa da fraternidade e a esfera do conhecimento racional-intelectual, cuja expressão máxima é a ciência empírica moderna⁷²⁶.

⁷²³ *Ibid.*, p. 41.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ PIERUCCI, 2003, p. 141-142.

Nesse ponto a análise ratzingeriana se aproxima da weberiana: ele (mais especificamente no exercício da função papal) defende que a ciência *não pode produzir um ethos*.

Mais especificamente sobre o tema da *técnica*, Weber também não dedicou a ele um estudo sistemático, como no caso da ciência. Ainda assim, o predomínio da técnica está entre as notas dominantes da modernidade. É o que também afirma Carlos Eduardo Sell⁷²⁷. Weber, dentro de *Economia e Sociedade*, diz: “a ‘técnica’ de uma ação significa a soma dos meios nela empregados, em *oposição* ao sentido ou fim pelo qual, em última instância, ela se orienta (*in concreto*)”⁷²⁸. Ou seja, o conceito de técnica não está identificado com o conjunto de instrumentos e objetos chamado habitualmente de “tecnologia”, mas seu conceito de técnica está no “âmbito do instrumental com o qual ele, na prática, se identifica. A ‘tecnicidade’ em Weber significa, pois, ‘instrumentalidade’ e é nesse contexto que os sistemas técnicos ganham sentido”⁷²⁹. Assim é que Weber identifica o avanço de um modo de se relacionar com o mundo mediado pela técnica (racionalização técnica). A racionalização técnica, enquanto processo histórico e social, implica uma “tecnificação da vida social”⁷³⁰. Carlos Sell o afirma com clareza:

Vemos aqui que racionalização da ação significa a predominância contínua e crescente da ação racional com relação a fins sobre as outras formas do agir social. Em nossa releitura, demonstramos que essa forma de ação, de caráter instrumental, é essencialmente técnica, daí podemos concluir que a expansão da racionalidade com relação a fins é sinônimo de racionalização técnica, ou posto de outra forma, a racionalização da ação é uma forma de racionalização técnica⁷³¹.

A civilização tecnicamente uniformizada que Ratzinger trata é esta que Weber mostra que passou por uma intensa racionalização dos meios com os quais se relaciona com o mundo. Weber se mantém no nível do descritivo, avaliando que a sociedade do seu tempo é cada vez

⁷²⁷ SELL, Carlos Eduardo. Máquinas petrificadas: Max Weber e a sociologia da técnica. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 563-83, 2011.

⁷²⁸ WEBER, 2012, p. 38.

⁷²⁹ SELL, *op. cit.*, p. 566.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 577.

⁷³¹ *Ibid.*

mais caracterizada pela ação racional com relação a fins (que exige o cálculo preciso, racional, do meios). Ratzinger lança-se sempre na direção do *dever-ser*, de um posto de vista normativo: o avanço técnico-científico significou a destruição de certezas morais que estavam inscritas na natureza humana. A modernidade, com uma aproximação puramente técnica da natureza vê ali só matéria a subjugar, a explorar. Nesse sentido, o peso do mundo em que Ratzinger vive é aquele imposto pela técnica, que ao mesmo tempo descortina uma infinidade de possibilidades de progresso, abre também a caixa de Pandora de incontáveis males.

Um detalhe importante da análise ratzingeriana é de que, na modernidade, a ciência e a religião, mais do que suprimir a religião ou a crença em Deus como possibilidade explicativa para a origem e até mesmo para o funcionamento da natureza, ambas assumiram o papel antes cumprido pela religião. Nesse sentido, a modernidade implica o deslocamento, a secularização-transferência da função de salvação antes exclusiva das comunidades religiosas para atividade intramunda da esfera técnico-científica: ambas se tornam *religio*, tornam-se a fonte de fé e de esperança do ser humano, o que equivale a dizer que ele acaba por concentrar somente em si todas as suas expectativas de ampliação ou maximização da felicidade. Nesse sentido, as esperanças voltam a ser especificamente intramundanas e o agente dessa salvação totalmente secularizado.

O próximo capítulo retoma, no âmbito da política muitas das intuições esboçadas aqui.

CAPÍTULO V

A IGREJA CATÓLICA E A ESFERA POLÍTICA

A relação entre fé e política, Igreja e Estado, Deus e César está muito presente na obra ratzingeriana tanto quanto em seu papado⁷³².

⁷³² Os principais estudos sobre a temática são: ALCUBIERRE, Jesús Ascaso. **Iglesia y democracia**. Estudio del magisterio eclesial desde León XIII a Benedicto XVI. Thesis ac Doctoratum in Sacra Theologia fatalitem XXXX, Romae, 2011; BELLOCQ, Arturo. El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI. **Humanidades**, v. 10, n. 1, p. 81-100, 2010; BORGHESI, Massimo. **Senza legami**. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI. Roma: Edizioni Studium, 2014; CARLETO, Sergio. Vangelo e politica. Sulla posizione di Benedetto XVI. **Lessico di Etica Pubblica**, ano I, n. 1, p. 161-180, 2010; CHÁVEZ, Abel López. Fe e política en Benedicto XVI. **Analecta Calasanciana**, v. 56-57, n. 111-112, p. 381-396, 2014; COCCOLINI, Giacomo. **Alla ricerca di um ethos politico**. La relazione tra teologia e política em Joseph Ratzinger. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2011; *Id.*, Elementi teologico-politici del magistero di Benedetto XVI. **Rivista di Teologia Morale**, vol. 45, n. 178, p. 213-226, 2013; DURÁN, José Manuel González. La obra de la política y el servicio de la fe en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. **Mayética**, v. 34, n. 77, p. 27-103, 2008; ESLAVA, Euclides. Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger. **Pensamiento y cultura**, v. 11, n. 2, p. 313-323, 2008; ESLAVA, Euclides. Poder, justicia y paz. El pensamiento político de Joseph Ratzinger. **Escritos**, v. 20, n. 44, p. 83-119, 2012; FAZIO, Mariano. **Al César lo que es del César**. Benedicto XVI y la libertad. Madrid: Rialp, 2012; *Id.*, **De Benedicto XV a Benedicto XVI**. Los Papas contemporáneos y el proceso de secularización. Madrid: Rialp, 2009; FELICIANI, Giorgio. La laicità dello Stato negli insegnamenti di Benedetto XVI. **Stato, Chiese e pluralismo confessionale**: Rivista Telematica, 2011, p. 1-13; ILLANES, José Luis. Iglesia, sociedad y política según J. Ratzinger. **PATH**, v. 6, n. 1, p. 221-238, 2007; MIREs, Fernando. **El pensamiento de Benedicto XVI**. Buenos Aires: Libros de la Araucaria/ Santiado de Chile: LOM, 2007, p. 167-200; MORGADO, Miguel. Notas breves sobre a política no pontificado de Bento XVI. **Didaskalia**, v. 40, n. 1, p. 77-85, 2010; PHILPOTT, Daniel. God's Saving Justice: Faith, Reason, and Reconciliation in the Political Thought of Pope Benedict XVI. In: CAVADINI, John C. (ed.). **Explorations in the Theology of Benedict XVI**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012, p. 157-186; ROURKE, Thomas. Fundamental Politics: what we must learn from the social thought of Benedict XVI. **Communio**, v. 35, n. 3, p. 432-450, 2008; *Id.*, **The Social and Political Thought of Benedict XVI**. Lanham: Lexington Books, 2010; SOLER, Carlos. Fe y política en Joseph Ratzinger. **Pensamiento y cultura**, v. 16, n. 1, p. 204-235, 2013; VELARDE ROSSO, Jorge Eduardo. Apuntes en torno al

Assim sendo, o objetivo deste capítulo é lançar mais luz sobre o seu pensamento/magistério político com atenção voltada para a relação entre Igreja e Estado, o grau de separação entre eles proposto por Ratzinger, as atribuições de cada um e assim por diante. Assim, poder-se-á contrastar os papéis atribuídos à Igreja e a Estado, na sua relação com o Direito, por exemplo, e captar se há ou não vias de comunicabilidade e cooperação entre ambos.

1. A ESFERA POLÍTICA

Muitos dos textos ratzingerianos nasceram da preocupação dele com a situação da Europa⁷³³, ainda mais depois do ano de 1989, quando cai o muro de Berlim e o marxismo começa a declinar na União Soviética. Mas é importante notar que a preocupação dele com o Estado e, com a política em geral, está intimamente relacionada – até o ponto de ter aí a sua origem – com o intento de delimitar o espaço de ação “política” da Igreja ou mesmo de entender a organização interna dela⁷³⁴. Correntes como a Teologia da Libertação – que, segundo a sua perspectiva, representou uma politização da fé em muitas de suas variações pela aplicação da hermenêutica marxista à Bíblia – levaram-no a formular uma extensa reflexão sobre a relação entre Igreja (fé, teologia) e política, partindo especialmente dos seus fundamentos bíblicos⁷³⁵.

Ratzinger está preocupado com o “fundamentos gerais do agir político”⁷³⁶, ou melhor, ele está buscando o “critério para um agir político correto”⁷³⁷, o que implica necessariamente estudar a relação entre política e ética. Mas antes de delimitar o âmbito próprio à política, Ratzinger investiga qual a postura diante do mundo que oferecem as principais tradições religiosas orientais e ocidentais, o que interessa

pensamiento político de Joseph Ratzinger. **Prudentia Iuris**, n. 73, p. 205-210, 2012; *Id.*, **Límites de la democracia pluralista**. Aproximación al pensamiento político de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2013.

⁷³³ Cf. GREGG, Samuel. Europa, Cristianismo e Secularização: *insights* de Joseph Ratzinger/Bento XVI. **Communio**, v. 26, n. 2, p. 337-354, 2007.

⁷³⁴ Cf. RATZINGER, Joseph; MAIER, Hans. **A democracia na Igreja**: possibilidades, limites, perigos. São Paulo: Paulinas, 1976.

⁷³⁵ Cf. RATZINGER, 1987, p. 142- 258.

⁷³⁶ *Id.*, 2005c, p. 7.

⁷³⁷ *Ibid.*

particularmente por ele apresentar a singularidade da posição judaico-cristã frente às outras grandes religiões. Isso o leva a concluir que há duas visões predominantes de política no quadro das tradições religiosas: uma *estática*, característica no taoísmo, voltada para a conservação da ordem existente, para a harmonia política e existencial, pois a ordem eterna do céu é a lei do *Tao*, que dá o critério para a ação terrena; essa visão encontra-se também na concepção indiana de *dharma*. Embora o budismo tenha mudado essa orientação, vendo a existência caracterizada pelo sofrimento (e abolindo a concepção de castas), a salvação não está no cosmos, mas fora dele, orientada para o *Nirvana*; portanto, dele não nasce um agir político novo, pois a salvação é essencialmente extramundana. Nas ideias de *Tao* e de *dharma* não há a noção de “história”, pois esta implica uma realidade antropológica e dinâmica.

Vale acrescentar o modo como estas religiões estabelecem a sua relação com o mundo, contrastando-a com a impostação judaico-cristã da relação entre Deus e o mundo. Se Deus é compreendido como um ser impessoal ou um puro nada (budismo), “não existe uma relação positiva de ‘Deus’ com o ‘mundo’, o mundo não está aí para que lhe demos forma, e sim para que seja superado porque é a fonte de sofrimento”⁷³⁸.

Por outra parte há uma visão política – que o autor não nomeia diretamente – característica da fé de Israel (e conseqüentemente transposta para o cristianismo), orientada para o futuro: “o lugar da salvação não é o eternamente imóvel, o hoje sempre igual a si mesmo; o futuro, o amanhã ainda não presente”⁷³⁹. Por isso, a primeira preocupação de Ratzinger é mostrar que há, no interior da tradição judaico-cristã, a renúncia às escatologias intramundanas. Para ele, a maior expressão desta “corrente apocalíptica”⁷⁴⁰, que tenta salvar o mundo, é marxismo, expressão mais clara deste “novo messianismo, político e secularizado”⁷⁴¹, cujo “ídolo do futuro devora o presente; o ídolo da revolução é o adversário do agir político racional em ordem a um melhoramento concreto deste mundo”⁷⁴². Mas sobre ele se dirá um pouco mais adiante.

Por hora é suficiente, para que se possa progredir. Depois será necessário voltar à posição de Jesus frente ao império e, também, dos

⁷³⁸*Ibid.*, p. 19.

⁷³⁹*Ibid.*, p. 56.

⁷⁴⁰*Ibid.*

⁷⁴¹*Ibid.*, p. 61.

⁷⁴²*Ibid.*

seus apóstolos, como Pedro e Paulo, posição que está nos fundamentos da relação entre Igreja e Estado na visão de Ratzinger.

1.1 O DUALISMO IGREJA-ESTADO

Uma forma de adentrar paulatinamente nas atribuições da Igreja em relação ao Estado segundo Ratzinger é apresentar antecipadamente a sua ideia de dualismo entre Igreja e Estado, entendido por antecipação como uma “relativa separação entre o Estado e a Igreja”⁷⁴³.

É possível perguntar, antes de tudo, se a distinção entre Igreja e Estado não seria apenas uma aceitação do inevitável, um gesto de resignação prenhe de pragmatismo político por parte da Igreja Católica, dado que num contexto de pluralismo religioso, em que o modelo democrático avança cada vez mais como o ideal da organização política, ela não tem mais como se aliar ao poder a ponto de dominá-lo, orientá-lo, absorvê-lo, numa simbiose que aparentemente lhe seria mais vantajosa. Esta não é postura de Ratzinger. A separação entre Igreja e Estado é, para ele, parte da natureza da Igreja: “Pertence à essência da Igreja que esteja separada do estado e que a sua fé não seja imposta pelo estado, mas que se baseie em convicções adquiridas em liberdade”⁷⁴⁴. Dito de outro modo: “Por sua natureza, ela não pode confundir-se com o Estado e deve opor-se a um estado que force também os seus fiéis a uma visão unilateral”⁷⁴⁵. E a origem dessa separação estaria, de fato, no próprio Novo Testamento. E o propulsor da distinção, segundo Ratzinger, é o próprio Jesus Cristo, quando reage à pergunta sobre a licitude do tributo a César:

“Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 21). Esta afirmação deu um novo giro na história das relações entre política e religião. Até então valia em geral o axioma de que o político, como tal, era o âmbito de sagrado⁷⁴⁶.

Deve-se ressaltar na perspectiva ratzingeriana é *essencial* e não circunstancial para o cristianismo a separação entre fé e política, entre o poder secular e o poder sacral. Isso pelas condições em que a doutrina

⁷⁴³ *Id.*, 1987, p. 255.

⁷⁴⁴ *Id.*, 2006e, p. 22.

⁷⁴⁵ RATZINGER; MESSORI, 1985, p. 129.

⁷⁴⁶ RATZINGER, 1987, p. 178.

surgiu, ou seja, aquela em que o cristianismo ainda estava muito longe de ser religião oficial, mas estava numa situação minoritária e não passava de uma impotência política. Com a afirmação de Cristo se dá a separação entre o poder imperial e o divino, entre o *iussacrume* o *ius publicum*, e imperador, antes entendido como divino, passava à condição de ser apenas homem-imperador⁷⁴⁷. Mais do que isso, o cristianismo destrói os mitos políticos, a política mitológica:

A fé cristã destruiu o mito do Estado divinizado, o mito do Estado paraíso e da sociedade sem dominação nem poder. Em seu lugar implantou o realismo da razão⁷⁴⁸.

Tal é a singularidade cristã trazida para a esfera política:

A ideia de separação do Estado e da Igreja só apareceu com o cristianismo. Em todas as culturas se considerava que o próprio Estado tem um caráter sagrado em si e que é o verdadeiro guardião supremo do que é sagrado. [...] Esse também é o verdadeiro ponto de confronto entre o cristianismo e o Império Romano. O Estado tolerava as religiões privadas, desde que reconhecessem o culto do Estado, a coesão dos deuses sob a égide de Roma, e que a religião do Estado se confrontava acima de todas as religiões privadas. O cristianismo não aceitou isso, retirou o caráter sagrado ao Estado e, desse modo, pôs em xeque aos alicerces do Império Romano e do mundo antigo. Assim, essa separação é, afinal, uma herança cristã originária e também um fator decisivo de liberdade. O próprio Estado não é, portanto, o poder sagrado, mas apenas uma ordem limitada por uma fé que não adora o Estado, mas sim um Deus que está diante dele e o julga.⁷⁴⁹

Portanto, como se viu acima, o Estado não pode realizar se colocar no lugar de Deus, ou seja, não pode substituí-lo e essa era uma das premissas da visão do Estado da Igreja primitiva: o Estado não

⁷⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 193.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁴⁹ RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 189-190.

abarca toda a existência humana, porque a esperança humana está muito além do Estado e da política. Assim, a postura diante do Estado romano se fundamentava na negação de sua pretensão totalizante, totalitária. A rejeição desta autocompreensão do Estado, esta desmitificação do Estado, também é fruto da opção cristã, na leitura ratzingeriana. Por isso é que Ratzinger defende que é próprio do cristianismo a renúncia a todo tipo de esperança mítica: “O primeiro serviço que a fê presta à política é, pois, libertar o homem da irracionalidade dos mitos políticos, que constituem o verdadeiro perigo do nosso tempo”⁷⁵⁰.

Enfim, o que fica evidente na afirmação de Jesus, segundo Ratzinger, é a retirada de toda e qualquer pretensão absoluta, religiosa, sacral, de uma esfera que para ele não deve ser mais que o espaço da razão, sem a possibilidade de impor-se sobre as formas religiosas então existentes e, assim, submetê-las a uma homogeneização que, para o cristianismo, iria contra a autocompreensão de seu caráter único. A partir de tal declaração os primeiros cristãos passaram a agir de um modo muito específico frente ao Estado. Ratzinger, tomando o exemplo de Pedro e de Paulo, que foram levados ao martírio pelo Império romano, lembra que eles não o exaltaram e se recusaram a adorar o imperador. Ou seja, recusaram a “divinização do Estado”⁷⁵¹, mas não deixaram de afirmar “a origem divina das ordenações jurídicas estatais”⁷⁵², pois a lei moral que o Estado deve salvaguardar não é um produto seu, mas da razão divina. Aquilo que os cristãos entendiam como antimoral era combatida com a moral, sobretudo; era o confronto entre a *moral do poder* e a *moral de oposição* dos cristãos. Na verdade, eles criam numa só moral, fundada nos mandamentos divinos e era esta a que opunham ao Estado como resistência, quando este pretendia negar Deus e os seus mandamentos⁷⁵³. Então, qual era a postura dos primeiros cristãos frente ao Estado totalitário? Qual era a sua conduta, o *ethos* que caracterizava a sua postura? A sua posição “não era totalmente negativa. Reconheceram o Estado enquanto Estado, tratando de construí-lo como Estado segundo suas possibilidades, sem tentar destruí-lo”⁷⁵⁴. Assim, inspirados no cativeiro na Babilônia vivido pelo povo judeu, guiavam-se

⁷⁵⁰ RATZINGER, 1987, p. 165.

⁷⁵¹ *Id.*, 1993, p. 62.

⁷⁵² *Ibid.*

⁷⁵³ Cf. *Id.*, 1987, p. 167. Ratzinger apóia-se em 1Pd 1, 3-7.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 165.

por uma “moral do exílio”⁷⁵⁵, que contém elementos de um “*ethos*político positivo”⁷⁵⁶.

1. 1. 1 Desenvolvimentos e retrocessos do dualismo

Ratzinger mostra que está ciente de que, apesar do fundamento bíblico da separação entre o poder religioso e o poder secular, a tentação de conjugar as duas instâncias numa relação simbiótica, de mútuo benefício, perpassa também a história do cristianismo. A descrição do teólogo acima falava da posição dos primeiros cristãos num contexto de perseguição, em que constituíam um grupo marginal e de número ainda não muito expressivo. Mas o que acontece quando o cristianismo passa da condição de religião perseguida, proibida à liberdade de culto e, por fim, a ser religião oficial do Império?

Depois que o Cristianismo recebeu liberdade de culto (com Constantino) ou, mais, tornou-se religião oficial do império (com Teodósio), o dualismo acima descrito se viu ameaçado na prática. Antes, o cristianismo era o perigo para a pretensão sacral e absoluta do Estado. Agora, o perigo era a apropriação do Cristianismo para alcançar os fins políticos do Império Romano, que se entende como um império cristão e que quer transformar o reino de Cristo num reino político. Nesse contexto, Ratzinger lembra que os imperadores cristãos tentaram fazer da fé um fator político e transformar o reino de Cristo em um reino igualmente político. Assim, surgiu a “tentação de proteger a fé com o poder”⁷⁵⁷, levando na maioria das vezes a fé a “ficar asfíxiada precisamente nesse abraço do poder”⁷⁵⁸, pois ela deve se curvar a ele e servi-lo. Tal tentação é permanente ao longo dos séculos e que põe em risco a liberdade da Igreja⁷⁵⁹.

Além do fato do poder político instrumentalizar o poder religioso, o afastamento (geográfico) do poder central da Igreja em relação a ele é, para Ratzinger, um dos fatores do desenvolvimento do dualismo Igreja-Estado. Com a transferência da sede do Império Romano para Bizâncio, realizada por Constantino, o bispo de Roma ganhou mais autonomia para realizar sua missão universal em relação à

⁷⁵⁵ *Ibid.*

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ *Id.*, 2006a, p. 96.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

⁷⁵⁹ Cf. *Id.*, **Jesus de Nazaré**. Primeira parte. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta do Brasil, São Paulo, 2007e, p. 50.

Igreja. Isso se acentuou ainda mais com o papa Gelásio I (492-496), numa carta endereçada ao imperador Anastácio, na qual sublinha que a unidade entre o poder religioso e o poder temporal só se encontra em Cristo que, em assuntos religiosos até mesmo os imperadores devem recorrer aos sacerdotes/pontífices, quando estes devem se ater às leis imperiais no que dizem respeito à esfera temporal⁷⁶⁰.

O Iluminismo também representa um momento-chave no desenvolvimento das relações entre Igreja e Estado. Com a Revolução Francesa, vê-se que ele leva ao extremo um desenvolvimento inaugurado pelo próprio cristianismo, rejeitando totalmente a fundação sacral do Estado; agora ele é visto como “puramente secular que abandona e põe de lado a garantia divina e a normatização divina do elemento político, considerando-o uma visão mitológica do mundo”⁷⁶¹, tornando Deus, inclusive, um questão privada. É evidente que a Revolução Francesa vai muito além do que pretenderia o cristianismo. Ratzinger, citando essa separação *radical*, com a consequente exclusão de Deus do espaço público, já aponta para a subjetivação da religião. Embora a separação entre Igreja e Estado defendida abertamente pelo Iluminismo seja positiva, o fato de que provocou a subjetivação da religião pode implicar justamente o regresso de uma visão do Estado como absoluto, que o cristianismo mesmo contribuiu para combater. Mas antes de discorrer sobre esse tema, é necessário expor os modelos políticos quenasceram depois do Iluminismo; afinal, este é um marco divisor na relação entre Igreja e Estado e avaliação ratzingeriana desta relação pós-Iluminismo (ou como continuidade dele) é influenciada nitidamente por sua visão do próprio Iluminismo.

Ratzinger passa a listar os modelos adotados em diversos países para reger as relações entre Igreja e Estado. São quatro, basicamente: três deles europeus (um com subdivisão interna) e um norte-americano, ou melhor, estadunidense: 1) *modelo laicista* (caracteristicamente *francês*) no qual “o Estado é nitidamente distinto dos organismos religiosos que, por isso, são relegados para o âmbito privado”⁷⁶²; 2) *modelo de Igrejas de Estado* (mundo germânico), inspirado no protestantismo liberal, no qual “uma religião cristã iluminada, essencialmente concebida como moral – mesmo com formas de culto garantidas pelo Estado – garante um consenso moral um fundamento moral amplo, ao qual cada uma das religiões não de Estado devem

⁷⁶⁰ Cf. *Id.*, 2005c, p. 16.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 27-28.

adequar-se”⁷⁶³; 3) *modelo estadunidense*, versão intermediária das duas posições antes expostas, fundado num “rígido dogma de separação”⁷⁶⁴, mas plasmado por “um consenso de cariz cristão-protestante não forjado em termos confessionais”⁷⁶⁵, que pode ser útil para a vida pública. A maior simpatia de Ratzinger está, nitidamente, para o modelo adotado nos Estados Unidos; 4) há, ainda, o *modelo socialista*, que tomou duas direções: a *totalitária* e a *democrática*. O segundo subtipo se colocou como uma contraposição ao liberalismo radical e superando o confessionalismo. Já o primeiro “aliava-se a uma filosofia da história rigidamente materialista e ateísta”⁷⁶⁶ que apregoava o desaparecimento da religião quando fossem supridas todas as condições materiais de existência. Este último é particularmente rejeitado por Ratzinger, pois ele diz que tudo o que Estado faz para alcançar o estado final feliz é considerado moral, o que para ele é um despotismo mascarado.

1. 1. 2 *A autonomia relativa das coisas terrestres: a laicidade do Estado*

Antes se apresentou todo o discurso ratzingeriano sobre a originalidade da afirmação de Cristo em que o domínio político-secular se distingue do religioso, destituindo o primeiro de toda aura sacral. A partir dessa “novidade” na história religiosa são lançadas as bases para o desenvolvimento do que hoje se entende por laicidade, em clara oposição ao modelo laicista exposto um pouco antes. Retomando a ideia de laicidade do Estado como fruto do cristianismo, ele começa a especificar a modalidade que crê ser a ideal para constituí-la, opondo ao conceito em tela à noção, considerada mais ideológica, de laicismo:

⁷⁶³ *Ibid.*

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ *Ibid.*

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 29-30.

A fé cristã – seguindo o caminho aberto por Jesus – banuiu a ideia da teocracia política. Dito em termos modernos, ela promoveu a laicidade do Estado, em que os cristãos convivem em liberdade com aqueles que têm outras convicções, unidos pela comum responsabilidade moral fundada na natureza humana, sobre a natureza da justiça. [...] Neste sentido, o Estado laico é resultado da opção cristã original, embora tenha precisado de longos esforços para se compreenderem todas as suas consequências. Pela sua natureza, este caráter secular, “laico”, do Estado inclui aquele equilíbrio entre razão e religião... Aliás, opõe-se ao laicismo como ideologia que, por assim dizer, gostaria de edificar um Estado da razão pura, separado de toda raiz histórica e que, portanto, só poderá reconhecer os fundamentos morais evidentes para toda a razão. E de tal maneira que, no fim, só lhe resta o critério positivista do princípio maioritário, cuja consequência é o declínio de um direito governado pela estatística. [...] Um Estado laico pode e, até, deve apoiar-se nas raízes morais inspiradoras que o constituíram; pode e deve reconhecer os valores fundamentais sem os quais não teria nascido nem poderia sobreviver. Não pode existir um estado da razão abstrata e a-histórica⁷⁶⁷.

Em síntese, laicidade, sim; laicismo, não. Pouco a pouco se vai adentrando nas nuances do pensamento ratzingeriano. É preciso prosseguir para que essa opção cristã pela laicidade fique mais clara e bem delimitada. Antes se dizia que a separação, ou melhor, dualismo entre Igreja e Estado não poderia ser *radical*. Tal dualismo-laicidade implica uma *autonomia*, sim, mas *relativa*, pois se mantém a *relacionalidade* entre ambas as esferas. Igreja/religião e Estado não são pólos, mas esferas, círculos com seus pontos de intersecção. O Estado, por exemplo, é tratado como uma ordem limitada por uma fé, limitada não num sentido negativo, mas a fé exerce o papel de *fronteira*, ou melhor, ela impede que o Estado avance para além dos seus limites, abrogando-se funções quase religiosas, sacrais. A religião impede que o Estado se alargue de tal modo que se torne absoluto, querendo abarcar

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 108-109.

todas as expectativas humanas. Ou seja, a “justa relação entre a Igreja e o Estado”⁷⁶⁸ depende da existência de um “um consenso social quanto ao fato de os valores fundamentais do cristianismo também serem dados a respeitar pela legislação”⁷⁶⁹, sem que isso represente um perigo para a liberdade religiosa. De fato, é a separação entre as duas esferas que está o fundamento da liberdade moderna. Igreja e Estado são:

[...] duas comunidades reciprocamente relacionadas, mas não idênticas, nenhuma das quais absorve a totalidade. O Estado já não é portador de autoridade religiosa que penetra até o último rincão da consciência, senão que para fundamentar-se eticamente se remete, além de si mesmo, a outra comunidade. Esta outra comunidade, a Igreja, declara a si mesma como última instância ética; mas a pertença a esta comunidade é voluntária e suas sanções são só espirituais, não civis, precisamente porque não estende seu domínio ao estatal, que é algo pré-existente e comum para todos os homens⁷⁷⁰.

1.3 O PAPEL DO ESTADO

Já é possível passar a descrever a compreensão de Ratzinger sobre o Estado a partir de algumas tarefas que lhe são próprias e, também, alguns dos seus limites, pois esbarra na atuação específica de outras instituições, como a Igreja. A definição e a finalidade do Estado, para ele, são as seguintes:

⁷⁶⁸ RATZINGER; SEEWALD, 1997, p. 125.

⁷⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁷⁰ RATZINGER, 1987, p. 179.

O papel do estado é “organizar a convivência humana”, conseguir um equilíbrio entre a liberdade e os bens, de forma que cada pessoa possa ter uma vida digna. Podemos também dizer: O estado é a garantia do direito, condição de liberdade e do bem comum. Ao estado compete, por um lado, governar; mas, por outro, esse governo não deve ser um mero exercício do poder, mas proteção do direito de cada um e do bem-estar de todos. Não é função do estado trazer a felicidade à humanidade, por isso também não é a sua função criar um mundo novo. Depois, também não é sua função transformar o mundo num paraíso, nem tem poder para isso; se o tenta, transforma-se a si mesmo em absoluto, ultrapassando os seus limites⁷⁷¹.

Para ele, “a ‘justiça’ é a nota distintiva que separa o Estado de uma organização criminosa”⁷⁷². Ratzinger, então, a partir deste critério, busca diferenciar o que é um Estado e o que é uma associação de malfeitores bem organizada. Ratzinger diz que o primeiro a dizê-lo foi Sêneca (4 a.C-65 d.C), preceptor de Nero e, depois, uma das suas vítimas. Uma formação criminosa é aquela que se guia somente por juízos pragmáticos e não por critérios de valoração universal. Assim, na concepção ratzingeriana, um estado *agnóstico* por princípio se rege apenas pela maioria e acaba por reduzir-se a uma associação de malfeitores, seja de forma aberta ou atenuada⁷⁷³. Por isso, outro limite do Estado é que ele não pode reduzir-se a “mero pragmatismo do factível”⁷⁷⁴, aquilo que deve ser feito, realizado. Ele deve lutar também pela consistência das convicções morais, pois sem a convicção pessoal dos seus cidadãos o Estado não encontra seu caminho.

Ele ressalva que não deseja “oferecer uma nova teoria sobre as relações do estado com a verdade moral”⁷⁷⁵. Por isso, ele lista sete pontos que são uma

⁷⁷¹ *Id.*, 2006e, p. 62-63.

⁷⁷² *Id.*, 1993, p. 95.

⁷⁷³ *Cf. Ibid.*, p. 90.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 94-95.

⁷⁷⁵ RATZINGER, 2006e, p. 73.

[...] plataforma, onde se encontram as filosofias políticas, que de alguma forma consideram o cristianismo e a sua mensagem moral como ponto de referência da ação política, sem com isso confundir as fronteiras entre fé e política⁷⁷⁶.

Estes mesmos pontos podem ser encontrados dispersos em diversas de suas obras: 1) “O estado não é a fonte da verdade e da moral”⁷⁷⁷. Ele só pode viver de princípios transpolíticos, ou seja, que a própria política não criou⁷⁷⁸; Portanto, “tem de receber de fora a verdade sobre o direito”⁷⁷⁹; 2) “A finalidade do estado não pode ser uma simples liberdade sem conteúdo para fundamentar um ordenamento comum onde se viva com sentido, precisa de um mínimo de critério da verdade, do conhecimento e do bem, que não seja manipulável”⁷⁸⁰. Isso justifica a sua crítica ao relativismo, que é característico da contemporânea democracia pluralista, pois abandona um critério único de verdade; 3) “O estado deve procurar fora de si mesmo aquele critério de conhecimento e de verdade sobre o bem”⁷⁸¹. Como o Estado não pode produzir por si mesmo a moral, a fonte desta é exterior. Essa fonte é a lei natural; 4) “A razão metafísica e moral só é eficaz num contexto histórico, depende dele e ultrapassa-o ao mesmo tempo”⁷⁸². Ou seja, a razão deve ser encontrada em instituições que, na história, mostraram-se suas guardiãs; ou seja, a razão não é algo abstrato, mas algo histórico, pois a história mesma é o âmbito da razão; 5) “O cristianismo tem-se revelado como sendo a cultura mais universal e mais racional, que ainda hoje oferece à razão aquele substrato fundamental do conhecimento moral”⁷⁸³. O cristianismo, mesmo num contexto pluralista, apresenta-se como a expressão religiosa que se adequa aos ditames da lei natural; 6) “A Igreja não se deve arvorar em estado ou querer atuar como órgão de poder no estado ou acima do estado”⁷⁸⁴. A Igreja só será ela mesma enquanto não quiser substituir o estado, nem mesmo se valendo de meios políticos para alcançar seus objetivos. É o que ele chama de

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁷⁸ *Id.*, 1993, p. 94.

⁷⁷⁹ RATZINGER, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² *Ibid.*

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

“posição escatológica”⁷⁸⁵. Afinal, se o âmbito da política é o presente, e a fé de Israel, da qual o cristianismo é herdeiro, é orientada para o futuro, a Igreja, embora atue historicamente, pretende situar-se no mundo com uma finalidade transhistórica; 7) “A Igreja deve ficar no seu lugar e nas suas fronteiras, tal como o estado”⁷⁸⁶. Aqui há uma defesa declarada da secularização, da separação entre Igreja e Estado, principalmente para liberar a Igreja da tutela do Estado, a fim de que ele possa buscar os seus objetivos, cumprir a missão a que ela se propõe. Mais do que tudo, a secularização jurídico-política faz parte da essência da Igreja⁷⁸⁷. Como Ratzinger diz, a finalidade do Estado é ele mesmo, sua existência, enquanto a da Igreja é a propagação do Evangelho⁷⁸⁸: o Estado é o seu próprio fim, realizando-se no bem comum dos cidadãos⁷⁸⁹.

1. 2. 1 O âmbito da política é a razão e o presente

Qual é, então, o espaço reservado para a política, segundo o teólogo alemão? A convicção católica é que a política é da esfera da razão natural e, portanto, implica o uso da razão guiada pelas virtudes naturais (cardeais)⁷⁹⁰:

A política é o âmbito da razão, mais precisamente, da razão moral e não de uma razão simplesmente técnico-calculadora, já que o fim do Estado e, consequentemente, o fim último de cada política, é de natureza moral, isto é, a paz e a justiça⁷⁹¹.

Mas para compreender este ponto com mais precisão é preciso lembrar que a visão de Ratzinger sobre a fé cristã e a política está particularmente orientada pela relação entre política e presente, fé e futuro. Insistindo nesse ponto, Ratzinger mostra que o mundo melhor não é algo que se realizará cedo ou tarde, como algo necessário e que o

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁸⁸ RATZINGER; MAIER, 1976, p. 15.

⁷⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 13.

⁷⁹⁰ Cf. *Id.*, A teologização da política viraria ideologização da fé. **30 Dias na Igreja e no mundo**, março 2003. Disponível em: http://www.30giorni.it/articoli_id_968_l6.html. Acesso em: 20 abril 2014.

⁷⁹¹ *Id.*, 2005c, p. 68.

papel do homem político se reduziria a apressar ou retardar esse processo. “O que ele é, é responsável pela bondade do mundo *hoje*, para que amanhã possa continuar a ser bom”⁷⁹².

Portanto, o âmbito da política é o presente e não o futuro – o futuro só o será na medida em que a política hodierna deve criar formas de direito e de paz que possam valer também amanhã e favorece as reformas correspondentes que retomem e continuem o que já se alcançou⁷⁹³.

Se o presente é o tempo da ação humana, isso explica a rejeição de Ratzinger das escatologias intramundanas que superabundam no mundo moderno. É sobre elas, sobre seu núcleo, sobre as formas que essa variante escatológica política que se falará a seguir. Antes, no entanto, há outra rejeição, que é a da teologização da política e a correlata politização da fé.

Com essa exposição, que vem de uma delimitação do poder do Estado, ou seja, de uma clara afirmação dos *limites religiosos* da ação do Estado, passa-se agora à apresentação do papel da Igreja junto à política, que toma o mesmo acento da exposição sobre o Estado: Ratzinger vai mostrar os *limites políticos* da ação da Igreja, ou seja, em que medida a política compete à Igreja e em que sentido ele deve afastar-se de pretensões de ser um sujeito político sem que isso fira aquilo que Ratzinger compreende como sua origem e constituição divinas.

1. 3 O PAPEL DA IGREJA

Enfim, para Ratzinger, que papel resta para a Igreja num contexto em que ela não está ligada formalmente ao Estado (ou seja, ele não tem a obrigação de promovê-la ou defender sua exclusividade em determinado território) e que a competição entre grupos religiosos obriga o Estado a afastar-se cada vez mais de grupos específicos e a apenas a gerenciar o conflito entre eles e impedir que eles venham a ferir a lei comum? À luz do que foi dito até agora, a Igreja jamais pode “se transformar em unidade política de ação direta”⁷⁹⁴. A Igreja Católica se entende como universal, portadora de uma mensagem que concerne a

⁷⁹² *Id.*, 1993, p. 93.

⁷⁹³ RATZINGER, *op. cit.*, p. 70.

⁷⁹⁴ *Id.*, 1993, p. 42.

toda humanidade e não somente a povos específicos ou simplesmente confinada a determinado espaço territorial: em síntese, a *Igreja é universal*, o *Estado é particular*. Por isso ela deve manter o “seu caráter suprapolítico”⁷⁹⁵, nunca se tornando um “instrumento político”⁷⁹⁶ e mantendo-se no “seu próprio plano, que é corretor de todo o político e, ao mesmo tempo, força moral para sua reta configuração”⁷⁹⁷. A Igreja deve permanecer nos limites de sua missão, para que ela “não se torne parte do jogo das forças políticas e aí se perca. Ela deve cuidar da alma da política, do seu fundamento ético”⁷⁹⁸. Esta é a “substancial não-identidade”⁷⁹⁹ entre Igreja e Estado, pois ela “não é uma organização entre outras ou uma espécie de Estado no Estado”⁸⁰⁰, que deveria reger-se pelas mesmas regras que este; ela é “força espiritual”⁸⁰¹, uma “fonte de energia”⁸⁰², pois o Estado, segundo Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930-) vive de princípios que ele mesmo não produz. Assim, a Igreja, que “não é um clube, não é um partido, nem um Estado religioso dentro do Estado terrestre, mas um corpo, o corpo de Cristo”⁸⁰³, intervém sobre

⁷⁹⁵ *Id.*, La fe en el contexto de la filosofía actual. Un diálogo con el filósofo Vittorio Possenti. *Communio*, v. 202, n. 3, jul.-set. 2002, p. 377.

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ *Ibid.*

⁷⁹⁸ *Id.*, **Ser cristão na era neopagã**. Entrevistas (1986-2003), v. 3. Campinas: Ecclesiae, 2016, p. 48

⁷⁹⁹ *Id.*, 2008, p. 72.

⁸⁰⁰ RATZINGER, SEEWALD, 1997, p. 214.

⁸⁰¹ *Ibid.*

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja hoje**: vocação para a comunhão. Petrópolis: Vozes, Petrópolis, 1992, p. 91. Para a sua eclesiologia (discurso sobre a Igreja): FRANCO, Philip. The Communion Ecclesiology of Joseph Ratzinger. Implications for the Church of the Future. In: MADGES, William (ed.). **Vatican II Forty Years Later**. Maryknoll, NY: OrbisBooks, 2006, p. 3-25; IH-REN, Ambrose Mong. Todos los caminos conducen a Roma: examen crítico de la eclesiología de Joseph Ratzinger. *Studium*, v. 52, n. 1, p. 3-28, 2012; MADRIGAL, Santiago. *Iglesia es caritas*. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Santander: Sal Terrae, 2008; *Id.*, La “eclesiología teológica” de Joseph Ratzinger. In: MADRIGAL, Santiago (ed.). **El pensamiento de Joseph Ratzinger**. Teólogo y papa. Madrid: San Pablo, Madrid, 2009, p. 195-241; OHLY, Christoph. ¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo? Sobre las líneas principales en la Eclesiología de Joseph Ratzinger. In: JIMÉNEZ, Lydia (dir.). **Introducción a la teología de Benedicto XVI**. Actas del ciclo monográfico (21-13 marzo de 2007). Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008, p. 129-163.

as consciências, sobre as mentalidades, não num sentido ideológico, segundo Ratzinger, mas querigmático: o “poder da Igreja”, então, está no âmbito do anúncio de sua fé, na possibilidade de fazê-lo. Em primeiro lugar,

[...] ao contrário do Estado, ao qual eu pertenço sem ter sido consultado, e que neste sentido constitui uma corporação forçada, a Igreja é uma comunidade voluntária, com uma forma de conteúdo bem determinadas, sem a qual ela perde sentido⁸⁰⁴.

Ratzinger mostra que está ciente de que, ao longo da história, o cristianismo esteve sujeito a três tendências negativas, o que exige uma autocrítica dos seus efeitos políticos. Em primeiro lugar, o cristianismo, apontando para o futuro e a realização do absoluto do Reino de Deus, muitas vezes esteve tentado a “superar o condicionado e o imperfeito da realidade terrena do Estado”⁸⁰⁵, materializada em algumas tendências anárquicas que não são mais que “deformações de esperança cristã”⁸⁰⁶; a segunda tendência é aquela que se deu, especialmente a partir da Alta Idade Média, com a recepção de Aristóteles e a sua ideia de direito natural, a Igreja acabou formando “um conceito positivo do Estado profano, não-messiânico”⁸⁰⁷; mas o problema desta concepção é que ela foi sobrecarregada “com tantos elementos cristãos que perdeu a necessária capacidade de compromisso e o Estado não pode ser entendido dentro dos limites da profanidade que lhe é essencial”⁸⁰⁸. A terceira e última tendência foi a de suprimir a ideia de tolerância; embora o cristianismo não tenha se deixado incluir entre os deuses do Panteão, que representava um espaço de convivência pacífica entre as divindades e o reconhecimento mútuo entre os deuses. No entanto, o cristianismo não se deixou encerrar no âmbito do direito privado, pois o direito público era de direito divino e isso eliminaria sua pretensão de verdade. Ele teve, assim, que se situar no mesmo plano jurídico do Estado e justamente aí residia

⁸⁰⁴ RATZINGER, 2008, p. 71.

⁸⁰⁵ *Id.*, Cristianismo e democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del Cristianismo. **ScriptaTheologica**, v. 16, n. 3, 1984, p. 822.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 823.

⁸⁰⁸ *Ibid.*

[...] o perigo de uma pretensão teocrática. Com isso se relaciona que a pretensão da verdade, imanente ao Cristianismo, possa transformar-se em intolerância política como aconteceu mais de uma vez⁸⁰⁹.

Contra tais tendências, Ratzinger defende radicalmente uma dupla rejeição: da *teologização da política* e do predomínio do *positivismo na política*. Quanto primeira delas, Ratzinger está convicto de que uma separação precisa, embora não radical e sem comunicação, entre a esfera da política e a esfera religiosa, o âmbito da fé (cristã), exclui “a teologização da política, que viraria ideologização da fé”⁸¹⁰. É assim que “o Estado é um Estado leigo, profano, no sentido positivo”⁸¹¹. Ele está falando de profanidade positiva do Estado, não aquela em que Estado e Igreja estão em lados opostos, sendo surdos um ao outro. É importante saber que, para Ratzinger, a Igreja tem algo a dizer e a recordar permanentemente à esfera política. A exposição que segue, é uma explicitação de que mensagem, de que contribuição exata o cristianismo pode dar ao Estado, sem que se desfaçam os limites entre ambos, sem que o cristianismo se proponha um papel político que não tem, da mesma forma que o Estado não tome para si um papel religioso que também não pertence à sua natureza, à sua constituição.

Outra dimensão da teologização da política ou da politização da fé está nonascimento e desenvolvimentos de escatologias intramundanas, de utopias políticas que não são mais que fruto de um “processo de secularização do pensamento cristão-escatológico”.⁸¹² Para ele, é preciso “aprender a despedir-nos definitivamente do mito de uma escatologia radicalmente intramundana”⁸¹³, especialmente o marxismo, que ele entende como uma “profecia política de salvação”⁸¹⁴. Segundo ele, muitas vezes, particularmente na modernidade, o horizonte da vida eterna (escatologia) foi substituído por aquele da esperança num mundo melhor (utopia); o trabalho humano substitui o *Logos* da criação: o homem é “criador escatológico”, orientado pela ideia de que “no

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 823-824.

⁸¹⁰ *Id.*, **Ser cristão na era neopagã**. Discursos e Homilias (2000-2004) & Debates (1993 e 2000), v. 2. Campinas: Ecclesiae, 2014b, p. 93-94.

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² *Id.*, **Escatología**. La muerte y la vida eterna, 2 ed. Herder: Barcelona, 2007c, p. 36.

⁸¹³ *Id.*, 1993, p. 93.

⁸¹⁴ *Id.*, 2007b, p. 385.

princípio não é a ‘palavra’, mas ‘a ação’”⁸¹⁵, na linha do *Fausto* de Goethe⁸¹⁶. Essa passagem, para o acento o acento do papel humano, é o que caracteriza a modernidade. Na modernidade, a utopia política cada vez mais substitui a esperança na vida eterna.

Entra em jogo um conceito bíblico-teológico, de matriz veterotestamentária antes aludido: o *Reino de Deus*. Assim, passa-se da ideia de Reino de Deus para, simplesmente, Reino⁸¹⁷; ou seja, o esvaziamento do conteúdo originário escatológico (cristão) que vê esse Reino como fruto da ação divina, para um estado de coisas ideal instaurado pela ação do homem. Aí está a crítica central de Ratzinger à Teologia da Libertação⁸¹⁸, por exemplo e às teologias a ela aparentadas, que trouxeram ao espaço interno do cristianismo, por sua apropriação da doutrina marxista, a orientação de pensamento capaz de levar a uma politização da ideia teológica de Reino de Deus, com a consequente queda do qualificativo *de Deus*: este “reino não deve ser compreendido espiritual ou universalmente, no sentido de uma escatologia abstrata”⁸¹⁹, mas “deve ser compreendido em forma partidária e voltado para a práxis”, o que significa “trabalhar sobre a realidade histórica que nos circunda para transformá-la no ‘reino de Deus’”⁸²⁰. Deste modo, a “palavra-chave da fé passa a ser um conceito político, expressão da justa finalidade de toda a boa política. A própria fé se torna, deste modo, ideologia política. A política absorveu a fé”⁸²¹. Por isso sua crítica tão ferrenha à teologia política⁸²², que para ele continua a ser “uma posição

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 376.

⁸¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 384.

⁸¹⁷ Cf. *Id.*, 1984, p. 817-818.

⁸¹⁸ É interessante notar que uma escolha editorial reforça o que se está expondo: está em andamento a edição da *Opera Omnia* de Joseph Ratzinger. Como informou o seu editor, Gerhard Ludwig Müller, bispo de Regensburg (Alemanha), todos os textos relativos à teologia da libertação serão colocados no volume dedicado à escatologia (Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Esaminare ogni cosa tenete ciò che è buono*. **L'Osservatore Romano**, n. 295, p. 7, 23 dezembro 2007.

⁸¹⁹ RATZINGER; MESSORI, 1985, p. 142.

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ RATZINGER, 1993, p. 48.

⁸²² *Id.*, **A união das nações**: uma visão dos Padres da Igreja. São Paulo: Loyola, 1975. Neste livro, Ratzinger explora a teologia política de Orígenes e Agostinho. Mas antes percorre a herança dos antigos (a cultura Greco-romana) e a fé bíblica, para depois partir para os dois pensadores que colocou em tela.

arrogante, em que o indivíduo se converte em instrumento ao serviço de utopias políticas, as quais, por sua vez, não passam de sonhos irreais”⁸²³, pois, segundo ele, “o Reino de Deus não é uma construção política resultante de nosso próprio esforço; é, pelo contrário, dom de Deus, que nós não podemos forçar”⁸²⁴. Isso por que, sendo a história o reino da razão, isso significa que os esforços humanos nunca levarão à implantação do Reino (definitivo). O Reino de Deus, para Ratzinger, não é um conceito político, nem um critério ou norma política pelo qual se poderia julgar as realizações deste âmbito. Também não é um processo político.

O reino de Deus não é norma *política* do político, mas é, sim, a *moral* do político. [...] Neste sentido, uma das tarefas fundamentais da teologia cristã é manter separadas a escatologia e a política⁸²⁵.

Essa dimensão ético-moral do político e a participação da Igreja na sua elaboração aparecerá mais adiante. Por hora só é preciso evidenciar o claro rechaço de Ratzinger de que a existência uma nova sociedade, plenamente feliz e como realização, pode se dar hoje e, menos ainda, por meio do Estado e de quaisquer forças políticas. Ele diz que se a criação de uma nova sociedade não compete ao Estado; e se pretende, a consequência é que o “Estado tem que regular a totalidade da vida humana”⁸²⁶ e, assim, destrói-se o espaço de liberdade de consciência e ele “absorve novamente o âmbito do divino, porque se converte de novo no representante da religião”⁸²⁷. Assim sendo, é “justo que a Igreja não sustente diretamente os ordenamentos políticos”⁸²⁸ e que “a razão se encontre com pleno direito no campo político, e que as soluções políticas se busquem no esforço comum da razão prática”⁸²⁹. Isso é um dos aspectos do que Ratzinger entende como a “libertação

Tudo isso para mostrar como a concepção de Agostinho se afirmou na doutrina cristã.

⁸²³ *Id.*, 2006a, p. 35.

⁸²⁴ *Ibid.*

⁸²⁵ *Id.*, 2007c, p. 80.

⁸²⁶ *Id.*, 1987, p. 296.

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ *Ibid.*

cristã”⁸³⁰ trazida pelo cristianismo ao separar a sociedade religiosa da civil.

Mas então a política está “expulsa”, por assim dizer, dos “meios de salvação”? Segundo Ratzinger, não há na política alguma capacidade de salvação para o homem? O cristão deve resignar-se e, por isso, é inútil seu empenho político? Para ele, a própria oração cristã pelos dirigentes políticos, presente na liturgia, por exemplo, mostra que a Igreja “reconheceu o âmbito político como uma área parcial da salvação humana”⁸³¹, o “trabalho político pertence à salvação do homem”⁸³², mas esta não vem só da política; não só do planejamento e da ação sócio-econômica vem aquilo que o homem precisa, e que não se limita ao pão e a outras necessidades materiais. O problema para o teólogo alemão é quando a política se torna totalizante, quando pretende preencher todas as expectativas e necessidades humanas e quando ao homem “lhe falta um sentido que penetra mais fundo do que a ordem da economia”⁸³³.

Agora é preciso colocar outro perigo à que está exposta a política, quando se afasta da religião, na perspectiva ratzingeriana. Poder-se-ia resumir assim a argumentação neste âmbito: a teologização da política descrita é o perigo que nasce da excessiva proximidade entre religião e política, pois se chega a uma sacralização desta. Portanto, é um extremo, o excesso de um lado. Mas há outro, quando há um afastamento demasiado entre religião e política, quando se chega a uma separação radical, a uma profanidade radical, negativa e, assim, a religião nada mais tem a dizer à esfera política. Isso nada mais é do que a versão política da convicção da impossibilidade de diálogo entre fé e razão, pois o âmbito da razão (política) se faria surdo ao âmbito da fé (o cristianismo, aqui) e aos valores racionais dos quais ele se faz defensor e guardião:

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ RATZINGER, 2007a, p. 383.

⁸³² *Ibid.*

⁸³³ *Ibid.*, p. 385.

Esta, digamos, justa profanidade, ou também laicidade da política, que exclui portanto a ideia de uma teocracia, de uma política determinada pelo ditame da fé, exclui, por outro lado, também um positivismo e um empirismo que são uma mutilação da razão⁸³⁴.

1. 4 A RELAÇÃO ENTRE IGREJA, POLÍTICA E DIREITO

Ratzinger adentrou no tema dos valores de que a Igreja se sente guardiã. Por isso é este o momento para mostrar a relação entre a Igreja, a política e o direito, já que o papel da Igreja foi delimitado mais acima. Ratzinger está preocupado – e esse é o tema de fundo do seu debate com Jürgen Habermas em 2004 com a “gênese do direito”⁸³⁵ e “as normas inerentes ao próprio direito”⁸³⁶. Essa exposição prepara também as apreciações de Ratzinger sobre a democracia moderna e sua relação com os valores defendidos pelo cristianismo, que ele considera universais.

De fato, não há como compreender o pensamento ratzingeriano sobre a política sem partir daquilo que ele considera seu insubstituível fundamento: a *lei* ou *direito natural*. E o que está por trás da doutrina da lei natural de Ratzinger é uma concepção racional da natureza, fundada numa razão criadora, o *Logos*. Portanto, a noção de *criação*, explorada extensamente no quarto capítulo é fundamental nesse contexto, pois ela é que garante a inteligibilidade do universo, dado que para Ratzinger o universo é fruto da razão divina⁸³⁷. Isso é, então, a lei natural para Ratzinger: racionalidade objetiva, lógica oculta, ordem intrínseca, inscrita na natureza humana pelo *Logos*, pelo Criador. Mas, sobretudo, “a lei natural propriamente dita é ao mesmo tempo (também) lei moral”⁸³⁸. A lei natural refere-se, portanto, a direitos que pertencem ao homem por natureza, pertencendo a todos os homens.

⁸³⁴ *Id.*, A teologização da política viraria ideologização da fé, **30 Dias na Igreja e no mundo**, Ano XXI, n. 3, março de 2003. Disponível em: http://www.30giorni.it/articoli_id_968_l6.htm. Acesso em: 20 abril 2014.

⁸³⁵ RATZINGER; HABERMAS, 2007, p. 66. Sobre o debate entre ambos, dentre a extensa literatura, cf. POSSENTI, Vittorio. Stato, diritto, religione. Il dialogo tra J. Habermas e J. Ratzinger. **Doctor communis**, v. LXII, n. 1-2, p. 245-258, 2007; WELKER, Michael. Habermas and Ratzinger on the Future of Religion. **Scottish Journal of Theology**, v. 73, n. 4, p. 456-473, 2010.

⁸³⁶ *Ibid.*

⁸³⁷ Cf. RATZINGER, 1993, p. 72-73.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 28.

Antes da época moderna, segundo ele, a dupla convicção de que no homem está inscrito um dever-ser e que a moral não é construída por ele era patrimônio comum da humanidade. Essa concepção ficou ainda mais abalada com a teoria da evolução, que também foi abordada no capítulo anterior. Em seguida, há uma pequena descrição do modo como o Direito se origina e se configura no mundo moderno.

1. 4. 1 A fundação e a configuração do Direito no mundo moderno

Para Ratzinger, de fato, o discurso sobre a política pressupõe o discurso sobre o Direito⁸³⁹, ou seja, sobre as bases pré-políticas do Estado. Por isso, ele passa em revista as “formas essenciais de fundação e de configuração do Direito no mundo moderno”⁸⁴⁰ que, segundo ele, são três. Ele toma Thomas Hobbes (1588-1679) como ponto de partida, discutindo a sua afirmação: *Auctoritas, non veritas facit legem*. A partir disso, a “norma acha fundamentação, não numa realidade efetiva, racionalmente discernível, do justo e do injusto, mas sim na autoridade de quem está em situação de a impor”⁸⁴¹. Esse princípio serviu também “ao processo de autonomização do poder político em face dos diversos ordenamentos hierárquicos da Idade Média”⁸⁴², lançando os fundamentos da monarquia absolutista. Essa ideia é também “o teorema fundamental do positivismo jurídico”⁸⁴³ que foi se afirmando cada vez mais a partir do século XIX. Com o princípio da autoridade, acredita-se que se deve recolher e transformar em normas os juízos de valor presentes na sociedade, pois a verdade é inacessível. Então, para Ratzinger, “não há diferença alguma entre força legítima e violência arbitrária”⁸⁴⁴.

⁸³⁹ ANTONIO, Manuel Valeriano. *Lectio brevis: La aportación teológico-magisterial del Papa Benedicto XVI al tema de la ley natural. Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos*, n. 13, 2011, p. 65-74; CARTABIA, Marta; SIMONCINI, Andrea. *La legge di Re Salomone*. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI. Milano: BUR SaggiRizzoli, 2013; LÓPEZ, Leopoldo Prieto. La ley natural, fundamental del orden político en John Locke. A proposito de una sugerencia de Benedicto XVI. *Toletana: Cuestiones de Teología e Historia*, n. 18, 2008, p. 289-300.

⁸⁴⁰ RATZINGER, 1993, p. 35.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁴² *Ibid.*

⁸⁴³ *Ibid.*

⁸⁴⁴ *Ibid.*

Mas a crítica de Ratzinger vai mais longe, pois, além da noção da *auctoritas* legislativa houve uma mudança de mentalidade política, pois vem com isso a noção de transformar em normas os valores existentes no conjunto da sociedade, dado o fato que se crê a inacessibilidade da verdade, o que leva a crer que

[...] não há na realidade diferença alguma entre força legítima e violência arbitrária, a não ser a imposição do grupo nesse momento mais forte: o domínio da maioria⁸⁴⁵.

A essa noção de Direito corresponde uma ideia de *paz* que ele expressa na seguinte fórmula: *utilitas, non veritas facit pacem*.⁸⁴⁶ Essa ideia ele vê desenvolvida tanto em Adam Smith (1723-1790) quanto em Immanuel Kant (1724-1804)⁸⁴⁷. Com a predominância do espírito do comércio sobre a guerra, o egoísmo torna-se-ia o instrumento da paz, pois “a paz é mais vantajosa que a guerra”⁸⁴⁸. Para ele, as duas noções, de *auctoritas* e *utilitas* estão situadas numa era pós-metafísica, pois fundamentam o Direito e a paz na incapacidade do homem de conhecer a verdade. No entanto, há uma terceira corrente, “forte corrente metafísica”, representada na obra *Segundo tratado sobre o Governo* (1690) de John Locke (1632-1704), baseado no tríptico da vida, liberdade e propriedade e que tem como pano de fundo a *Magna Charta* (1215), o *Bill of Rights* (1689) e toda a tradição jusnaturalista. No pensamento de Locke vê claramente defendida “a precedência do direito das pessoas sobre as decisões positivas da atividade jurídica do Estado”⁸⁴⁹. Ou seja, a doutrina de Locke acerca dos direitos do homem foi pensada “contra o poder estatal” e, por isso, “tem um sentido revolucionário”⁸⁵⁰. Ratzinger é crítico em relação à “ambivalência da doutrina dos direitos do Homem”⁸⁵¹, pois nela, se o conceito de liberdade é hipertrofiado o Estado é visto basicamente como inimigo, o que compromete as condições de paz⁸⁵².

⁸⁴⁵ *Ibid.*

⁸⁴⁶ *Ibid.*

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁴⁸ *Ibid.*

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ Cf. *Ibid.*

⁸⁵² Cf. *Ibid.*

A preocupação ratzingeriana com todo esse discurso é mostrar que “sem transcendência, não há fundamento para o Direito”⁸⁵³, ao mesmo tempo em que defende “a separação, cristãmente fundamentada, entre fé e lei.”⁸⁵⁴, característica da Europa, que “inclui a racionalidade do direito e sua relativa autonomia em relação à esfera religiosa, e, por conseguinte, a dualidade de Estado e Igreja”⁸⁵⁵. Essa separação entre fé e lei, que se confundiam no período medieval, é uma “característica positiva da Idade Moderna”⁸⁵⁶. Ainda assim, a Igreja tem um papel em relação à esfera jurídica: a defesa de determinados princípios que fundamentam o Direito que deve estar vigente no Estado:

A Igreja terá de intervir na legislação e recordar sempre as grandes constantes humanitárias da organização social humana. Pois quando o direito carece de bases morais comuns, autodestrói-se como direito⁸⁵⁷.

A Igreja deve estar concentrada em apresentar a racionalidade dos valores inerentes ao cristianismo, mas particularmente dos valores advindos da razão natural (e que não são exclusivos da tradição cristã). Assim é que esses valores devem ser respeitados e defendidos no *corpus* jurídico do Estado. Sem a proteção destes princípios básicos a Igreja deixa de cumprir sua missão primordial. A Igreja, portanto, volta seu olhar ao mesmo tempo para o Direito e para os seus membros, pois em ambos é que devem estar vivos (vigentes) os princípios da lei natural. Assim, a Igreja, na ótica ratzingeriana, pretende ser uma guardiã dos fundamentos éticos do Direito; ela “tem de oferecer o seu contributo para que, na contenda entre *utilitas* e *veritas*, a verdade não sucumba”. O papel da Igreja é no âmbito da *educação moral*, da consciência, formando “na sociedade e na mentalidade aquelas convicções que sejam capazes de servir de sólida base civilizacional para a edificação de um bom Direito”⁸⁵⁸. Mas Ratzinger faz uma ressalva:

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ *Id.*, 1987, p. 247.

⁸⁵⁵ *Ibid.*

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁵⁷ RATZINGER, Joseph; SEEWALD, Peter. **Deus e o mundo: a fé cristã explicada por Bento XVI: uma entrevista com Peter Seewald**. Coimbra: Tenacitas, 2006, p. 375.

⁸⁵⁸ RATZINGER, 1993, p. 39.

Nesse campo, convém que ela tenha bem presente que, embora as fontes do Direito estejam confiadas à sua guarda, a verdade é que não dispõe de nenhuma iluminação específica para as questões políticas concretas. Não lhe é lícito julgar-se única portadora da razão política. [...] Os representantes da Igreja não têm nenhuma legitimidade para agir diretamente no plano político; não receberam nenhum mandato específico para tal, nem dos fiéis que nela se reconhecem, nem ainda menos, do seu Senhor⁸⁵⁹.

Ratzinger está preocupado em rejeitar mais uma vez o Estado absoluto, fonte da verdade e do direito, reiterando que ele deve receber de fora a verdade sobre o direito. Ele quer fazer qu o poder político seja submetido ao direito e que não prevaleça o direito do mais forte, mas a força do direito⁸⁶⁰.

1. 4. 2 Crítica à gênese do Direito nas democracias pluralistas

A exposição realizada até aqui permite que se dê o salto para a análise ratzingeriana da constituição das democracias modernas pluralistas e a gênese do direito nelas. Em primeiro lugar, é oportuna a uma aproximação do conceito de democracia que Ratzinger mobiliza, que é “um sistema de liberdades que se limitam e sustentam reciprocamente”⁸⁶¹, o que implica

[...] proteger o direito e a dignidade do indivíduo, mas ao mesmo tempo de possibilitar a cooperação de todos a serviço do bem comum (‘bem-estar comum’), tanto do ponto de vista material como moral⁸⁶².

Para, então, definir-se melhor a sua compreensão da modernidade é preciso atravessar toda a sua reflexão do modo como a

⁸⁵⁹ *Ibid.*

⁸⁶⁰ Cf. RATZINGER; HABERMAS, 2007, p. 65.

⁸⁶¹ RATZINGER, Joseph. **Obras Completas de Joseph Ratzinger. Predicadores de la Palabra y servidores de vuestra alegría**, v. 12. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 2014a, p. 161.

⁸⁶² *Ibid.*

liberdade se constitui nela, desvinculando-se de outros valores e colocando-se acima deles. É o que será visto a seguir.

1. 4. 2. 1 Liberdade: a segunda nota da modernidade

Um dos conceitos fundamentais da noção de modernidade de Ratzinger é *liberdade*⁸⁶³, junto com o de *progresso*, visto no capítulo anterior. “A história da modernidade apresenta-se com história da liberdade”⁸⁶⁴, assevera. Por isso, ele remonta à Reforma Protestante para confirmar que já aí o conceito de liberdade começa a lograr uma papel fundamental. Para ele, de fato,

[n]ão há nenhuma dúvida de que a época que chamamos idade moderna está determinada desde o princípio pelo tema da liberdade; a aparição de novas liberdades é certamente o único motivo que justifica a determinação deste período⁸⁶⁵.

Lutero, no seu escrito *Da liberdade do cristão* toca fortemente no tema; para Ratzinger, mesmo que não se deveria falar do individualismo da Reforma, no entanto, a nova relevância que adquire o indivíduo e a mudança na relação entre consciência do indivíduo e autoridade é uma característica sua fundamental”⁸⁶⁶. Embora com a Reforma a ideia de liberdade tenha ganhado o centro do palco, foi com a Revolução Francesa, ou ainda, com o Iluminismo, que ele alcançou seu pleno destaque, a primazia, quase se poderia dizer. Para ele, a liberdade é o princípio fundamental do Iluminismo, pois este pretende ser uma “história da liberdade”⁸⁶⁷ e uma “emancipação das ataduras da natureza e da superstição”⁸⁶⁸ que enfim tornaria o homem o centro e sujeito da história. A nota característica é a máxima kantiana do *Sapere aude*, que quer levar o homem do estágio da infância para a maturidade, desatando-o dos laços da tradição e da autoridade. A racionalidade que deve guiá-lo é a “autodecisão que está ordenada a dissolver a heterodecisão que provém da autoridade”⁸⁶⁹. Aí está a simplicidade, para

⁸⁶³ Cf. RATZINGER; SEEWALD, 2011, p. 64-65.

⁸⁶⁴ RATZINGER, 2005d, p. 72.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁶⁶ *Ibid.*

⁸⁶⁷ *Id.*, 1987, p. 201.

⁸⁶⁸ *Ibid.*

⁸⁶⁹ *Ibid.*

Ratzinger, das ideias iluministas: a inteligência ocupava o lugar das regras sociais; “a sociedade racional será uma sociedade de racionais”⁸⁷⁰. Mas como nem todos tinham alcançado o estágio da racionalidade, o monarca ilustrado se propõe a abrir os caminhos para que a razão impere, ainda que para isso tenha que se valor de meios coercitivos, o que, na concepção ratzingeriana, é “uma situação paradoxal”⁸⁷¹.

Tomando a ideia de liberdade, Ratzinger pode esboçar as duas tendências (vertentes) filosóficas iluministas distintas em relação a ela. Com isso toca diretamente o tema da democracia, que é o sistema político que se afirma neste tempo como o mais adequado à afirmação do referido princípio. Segundo ele, o programa filosófico do *Sapere aude* é “um programa político: só a razão deve dominar; definitivamente, não deve existir outra autoridade que a da razão”⁸⁷². Tal direção fundamental está presente em filosofias sociais e programas políticos diversos. Ele descreve duas⁸⁷³: uma anglo-saxônica, baseada no direito natural (que critica o direito positivo a partir da ótica dos direitos humanos inatos), que tende para a democracia constitucional; e a outra, que está sintetiza no “ponto de vista radical”⁸⁷⁴ de Rousseau, o seu principal representante e que para Ratzinger mira a anarquia. Tratando especificamente da corrente anglo-saxônica e seu acento sobre os direitos provenientes da natureza, ele retoma os comentários que antes fez sobre John Locke. Para ele, “a ideia de direitos do homem é, sobretudo, uma ideia revolucionária: vai contra o absolutismo do Estado, contra o arbítrio da legislação positiva”⁸⁷⁵, ou seja, uma reivindicação dos direitos do indivíduo frente ao Estado e às suas instituições. Ela é também uma “uma ideia metafísica: no ser humano há uma exigência ética e jurídica”⁸⁷⁶, que pressupõe que a natureza possui *ethose* dignidade.⁸⁷⁷

Em seguida Ratzinger atém-se à corrente que tem em Rousseau seu representante mais significativo, à qual, nitidamente, opõe-se, pois o filósofo francês considera que tudo o que foi elaborado pela razão e pela vontade é antinatural, é corrupção e contradição, desligando assim o

⁸⁷⁰ *Ibid.*

⁸⁷¹ *Ibid.*

⁸⁷² RATZINGER, 2005d, p. 16.

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁷⁶ *Ibid.*

⁸⁷⁷ *Ibid.*

conceito de natureza do conceito de direito. O conceito rousseauiano de natureza é “é antimetafísico, ligado ao sonho da liberdade total e sem regra alguma”,⁸⁷⁸ e, com ele, a revolução francesa, inicialmente baseada numa forma democrática constitucional, colocou-se “no sulco de Rousseau e do conceito anárquico de liberdade, convertendo-se assim, inevitavelmente, em uma ditadura sanguinária”,⁸⁷⁹.

Ainda outro momento em que é transformada a ideia de liberdade na modernidade é com Karl Marx e levada a uma maior radicalização. A liberdade democrática é, para Marx, aparente, pois a liberdade é indivisível e só subsiste como liberdade de todos. Mas, para que haja liberdade, antes é necessária a igualdade; e para alcançar o “o objetivo de uma plena liberdade são necessárias certas renúncias de liberdade”,⁸⁸⁰ e a busca por direitos não deve ser tendo como meta direitos individuais, mas como “luta por uma estrutura diferente do mundo”,⁸⁸¹.

Vê-se que Ratzinger descreve paulatinamente o que ele entende como um processo de crescente radicalização da ideia de liberdade e de distanciamento entre verdade e liberdade. O último autor que ele lista é Jean-Paul Sartre (1905-1980), que vê na liberdade do homem a sua própria condenação, pois o homem distingue-se do animal por não ter natureza alguma e por isso, seu inferno é a sua “liberdade sem significado”,⁸⁸² sem “nenhuma orientação nem nenhum critério”.⁸⁸³ Tal liberdade anárquica, tão radicalizada, “não redime ao homem, faz dele ao contrário uma criatura fracassada, um ser sem sentido”,⁸⁸⁴.

Esse processo de avanço da “corrente radical do Iluminismo não perdeu sua eficácia, ao contrário, faz-se mais forte”,⁸⁸⁵. Por isso, depois deste breve itinerário histórico, Ratzinger se lança numa crítica da ideia moderna de liberdade, numa aproximação com a própria ideia cristã de liberdade, a fim buscar preservar no conceito moderno o que é compatível com o conceito cristão.

Antes de prosseguir com o conceito ratzingeriano de liberdade, é preciso prestar um pouco mais de atenção na ideia de sua

⁸⁷⁸ *Ibid.*

⁸⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² *Ibid.*, p. 20.

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 19.

absolutização durante a época moderna. Para Ratzinger, o acento exagerado na liberdade pode levar ao seu contrário: ela “na época moderna assumiu traços míticos”⁸⁸⁶, tendo se tornado “um ídolo”⁸⁸⁷. Ratzinger identifica, por trás desse ímpeto, dessa luta por uma liberdade sem freios de qualquer espécie e origem, um núcleo teológico escondido, que remete, por analogia, à doutrina do “pecado original” oriunda do livro do Gênesis, pois “atrás do desejo radical de liberdade da modernidade está claramente a promessa: sereis como deuses”⁸⁸⁸. Mesmo supervalorizada, a liberdade aparece ao mesmo tempo reduzida à liberdade de escolha (como Marx a formulou, como a liberdade de, a cada dia, fazer o que apetece ao homem).

1. 4. 2. 1. 1 A ambivalência da liberdade na modernidade

Ratzinger trata também daquilo que ele entende como uma dialética da modernidade aplicada à ideia de liberdade⁸⁸⁹. Embora a Idade Moderna seja descrita comumente como a “forma política ideal”⁸⁹⁰, esta nunca chegou a se realizar; esta é a “ambivalência da Idade Moderna”⁸⁹¹, que para ele não consegue reconhecer o “fundamento vital de seu conceito de liberdade”⁸⁹². Assim, esta é a “quintessência da Idade Moderna”⁸⁹³, uma razão automatizada e cega que só aceita a si mesma. A ideia já insinuava na contradição acima referida do déspota esclarecido que tutela a razão dos que não alcançaram por si sós o estágio da maioridade racional. Como Ratzinger endossa a dialética da modernidade, ele a aplica à liberdade. Se a dialética da modernidade, para ele, corresponde ao fato de que ao mesmo tempo em que a modernidade se funda na defesa de valores fundamentais, como a liberdade, porta consigo a contradição que, justamente em nome desta defesa, muitos dos valores são radicalmente negados. Em primeiro lugar, Ratzinger enumera os aspectos positivos da modernidade na ampliação da liberdade:

⁸⁸⁶ *Id.*, 2005c, p. 71.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ *Id.*, 2005d, p. 21.

⁸⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 72-74.

⁸⁹⁰ *Id.*, 1987, p. 254.

⁸⁹¹ *Ibid.*

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ *Ibid.*

Pode-se perceber assim na sociedade moderna um progressivo crescimento da consciência da liberdade, que repercute concretamente na formação de crescentes âmbitos individuais da liberdade. [...] Estes desenvolvimentos positivos da modernidade são inegáveis e não podem ser apequenados: particularmente a *Constituição sobre a Igreja no mundo de hoje* e no *Decreto sobre a liberdade religiosa*, o concílio Vaticano II aceitou com plena consciência a herança positiva da modernidade. Por outra parte, uma testemunha tão insuspeitável como Th. Adorno referiu-se com razão à “dialética da modernidade”: a radicalização das ideias e conceitos que têm em si um limite interno, pode levar ao seu desaparecimento; a extrema libertação pode transformar-se em escravidão. O perigo interno da história moderna da liberdade se reconhece em seu próprio conceito de liberdade. O princípio do problema se pode encontrar já na famosa definição kantiana do Iluminismo: “O Iluminismo é a saída do homem de sua culpável menoridade... Atravete a pensar! Tem coragem de usar de tua própria razão! É a divisa do Iluminismo”. Em si mesmo não há nada que objetar a isto; com efeito, o homem tem necessidade desta coragem. Mas nessas palavras já se pode reconhecer o individualismo da razão particular, que viria a converter-se em perigo: a razão do indivíduo se desliga dos grandes contextos vitais da tradição; converte-se em uma instância fechada em si mesma, que ao final já não encontra o acesso à verdade comum⁸⁹⁴.

A absolutização do conceito, que o tornou o bem mais importante da modernidade, o que o lhe conferiu precedência sobre outros valores morais; na “escala dos valores, dos quais depende o homem e uma vida digna, a liberdade aparece decididamente como o verdadeiro valor fundamental e como o direito humano básico”⁸⁹⁵. Todos os valores que com ela competem são tratados como tabus, como impedimentos à sua realização. “A tarefa política se deve legitimar pelo

⁸⁹⁴ *Id.*, 2005d, p. 72-73.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 13.

fato de que favorece a liberdade”⁸⁹⁶. Mas só que nessa priorização absoluta do conceito, resulta na “atitude de suspeita”⁸⁹⁷ em relação a outro valor tão caro a Ratzinger: a *verdade*. Para ele, sempre que se fala em verdade são recordados os sistemas e opiniões que oprimiram a liberdade em nome de uma pretensa verdade, além do fato de ainda ter por base determinado ceticismo científico que tudo julga a partir de critérios unilaterais.

Qual é, portanto, a liberdade verdadeira? Seguindo sua lógica de que a liberdade não pode ser entendida sozinha, sem a conexão com outros bens, valores, Ratzinger faz que com que ao conteúdo de seu conceito de liberdade se agreguem as ideias de *direito* e, por conta desta, de *verdade* (de bem, bondade)e, é claro, de *fé*. Estes elementos estão todos conectados⁸⁹⁸. O direito “não é o pólo oposto da liberdade”⁸⁹⁹, mas seu pressuposto e seu conteúdo e a “liberdade sem direito é anarquia que destrói a liberdade”⁹⁰⁰. E se está unida à ideia de direito, há o vínculo necessário entre liberdade e verdade⁹⁰¹. Mas à tríade ratzingeriana que sem a qual o conceito de liberdade não tem inteligibilidade, Ratzinger acrescenta ainda outro valor: o da responsabilidade⁹⁰². Para isso, ele faz referência cita expressamente o conceito de responsabilidade de Hans Jonas⁹⁰³ como conceito ético central, afirmando que a liberdade não pode ser pensada sem a responsabilidade⁹⁰⁴.

Enfim, o que é liberdade, para Ratzinger?

A liberdade é um bem, mas um bem somente se está interconectado com outros bens a partir do que fica claro o que é liberdade verdadeira e o que é liberdade aparente⁹⁰⁵.

⁸⁹⁶ *Ibid.*

⁸⁹⁷ *Ibid.*

⁸⁹⁸ Cf. *Id.*, 1987, p. 219.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁰⁰ RATZINGER; HABERMAS, 2007, p. 65.

⁹⁰¹ Cf. RATZINGER, 2005d, p. 22.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 22-24.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰⁵ *Id.*, 2002, p. 378.

Ratzinger lembra que liberdade do indivíduo deve estar, portanto, ligada a dos outros, é uma “liberdade é sempre uma liberdade dependente, uma liberdade com outros e por meio de outros”⁹⁰⁶.

Um último acréscimo. Como antes Ratzinger apresentava a convicção de o dualismo entre as esferas política e religiosa é fruto de uma inovação cristã, ao falar de liberdade ele segue o mesmo raciocínio. A moderna ideia de liberdade só se compreende no horizonte cristão, pois onde se borram tais fronteiras há o perigo de um abuso, ou melhor, uma extrapolação de seu âmbito de poder, de ambas as partes e, consequentemente, com um resultado prejudicial para a liberdade:

A ideia moderna de liberdade é, pois, um produto legítimo do espaço vital cristão; não podia ter-se desenvolvido em nenhum outro espaço senão neste. Mais ainda: a liberdade não é separável do âmbito cristão nem transplantável a qualquer outro sistema, como se pode constatar hoje claramente no renascimento do Islã. [...] O dualismo, condição prévia da liberdade, pressupõe por sua vez a lógica cristã. Do ponto de vista prático, isto quer dizer: somente onde se respeita de alguma forma o dualismo entre Igreja e Estado, entre a instância sagrada e a política, pode se dar a condição fundamental para a liberdade. Onde a Igreja se converte em Estado, perde-se a liberdade. Mas, também onde a Igreja fica suprimida como instância pública ou publicamente relevante, a liberdade decai, porque ali o Estado reclama para si, de novo a função da ética⁹⁰⁷.

Toda a exposição sobre a liberdade apontou para dois conceitos fundamentais ao qual Ratzinger a une: tanto o direito quanto o bem. Para ele “a liberdade como forma de vida da democracia e o direito e o bem como o seu conteúdo”⁹⁰⁸ estão em tensão hoje na luta travada para se encontrar a forma democrática justa. Ele volta a mostrar que a liberdade aparece como o verdadeiro bem do ser humano e que todos outros os outros são discutíveis. Mas, para ele, quando se fala em bem se está falando da verdade. Este é o segundo conceito que ocupa o debate

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 379.

⁹⁰⁷ *Id.*, 1987, p. 12.

⁹⁰⁸ *Id.*, 2006e, p. 57.

político desenhado por Ratzinger. Tentar impor algo reconhecido como verdade é tido como opressão da consciência individual; assim, “o conceito de verdade é desviado para a zona da intolerância e da antidemocracia”⁹⁰⁹ e não é mais um bem público, mas privado: assim, o moderno conceito de democracia está ligado ao relativismo⁹¹⁰.

A partir desta perspectiva, que coloca a verdade no centro do debate político, ele descreve duas correntes na teoria política atual, ou melhor, duas posições que oscilam entre oposição e convergência. A primeira delas é o *relativismo radical* que, entre outras características, quer erradicar da política a noção de bem (e de verdade), pois pode ser uma ameaça à liberdade; que rejeita o direito natural por considerá-lo metafísica. Para esta postura, a “decisão da maioria é o único princípio político, que ocupa o lugar da verdade na vida do estado”; assim, o direito só é compreendido em sentido político e a democracia, consequentemente, não é definida a partir de conteúdos, mas apenas por uma questão formal, ou seja, um conjunto de regras que permite a formação de maiorias e a alternância do poder. Por outra parte, há a posição “que considera que a verdade não é produto da política (da maioria), antes a antecede e ilumina”⁹¹¹.

A *tese do relativismo radical* foi preconizada, segundo Ratzinger, pelo jurista e filósofo austríaco Hans Kelsen (1881-1973) e hoje é claramente representada por Richard Rorty (1931-2007), que defende que o critério da criação do direito são as convicções da maioria. Para este, o cristianismo opõe-se ao relativismo necessário à democracia. Religião é heteronomia; democracia é autonomia; “o cerne da democracia é a liberdade e não o bem”⁹¹².

À outra Ratzinger chama *tese metafísica e cristã*, cujo pai seria Platão, partindo da ideia de quem governa bem é aquele que experimentou o bem; para Ratzinger, nesse sentido Platão (427/428 a.C – 347 a. C.) está muito próximo do pensamento bíblico, que considera que a verdade não vem da maioria⁹¹³. Essa ideia foi depois desenvolvida pelo filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973). Ele apresenta a concepção de Maritain de democracia como emblemática, na qual “o

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁹¹⁰ Cf. *Ibid.*

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 59.

⁹¹² *Ibid.*, p. 65. Respondendo às críticas do então cardeal Ratzinger, cf. RORTY, Richard. **Uma ética laica**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

⁹¹³ RATZINGER, *op. cit.*, p. 67.

cristianismo é aceite como fonte de conhecimento que precede a ação política e a ilumina”.⁹¹⁴

Ratzinger defende que há uma posição intermediária, representada por Norberto Bobbio (1909-2004), Karl Popper (1902-1994) e Joseph Schumpeter (1883-1950), tendo Pierre Bayle (1647-1706) como seu precursor. Ele se atém a Bayle e a Popper. Para Bayle, a verdade prática basta para a política, o que implica que não há lugar para a verdade metafísica. Isso porque a verdade moral, única, universal, verdadeira, está acessível a todos e ela vem de Deus. De outro lado, Popper desenvolveu o pensamento Bayle, mostrando que os valores que fundamentam a democracia devem ser reconhecidos por

[...] uma fé moralista: não têm fundamento racional. A aproximação à verdade acontece por um processo de crítica e juízo semelhante ao processo de avanço científico. Os princípios da sociedade não se podem, por isso, fundamentar, mas podem-se discutir. No fim há que tomar decisões”.⁹¹⁵ No fim das contas, para ele, “a verdade torna-se, para ele, de algum modo acessível por uma espécie de fé racional.”⁹¹⁶

A posição de Ratzinger busca a conciliação entre as teorias até aqui descritas, entre Maritain e Popper, mais especificamente.

Maritain defende um máximo de confiança na evidência racional da verdade moral cristã e sua visão do homem. Com Popper estamos perante um mínimo suficiente, para impedir a queda no positivismo.⁹¹⁷

É necessário prestar um pouco mais de atenção nas críticas de Ratzinger à primeira das posturas descritas. A principal recusa de Ratzinger à tese do relativismo radical é, sem dúvida, é por conta do princípio do *domínio da maioria*. Depois de sua defesa do direito natural, Ratzinger vai ao cerne da postura moderna: como se chega à formulação do Direito? O problema, portanto, do princípio da maioria é,

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁹¹⁶ *Ibid.*

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 73

segundo Ratzinger, que pode facilmente tocar os direitos humanos, aqueles direitos *naturais* do ser humano. Não haveria medida para o verdadeiro, para o bom, para o justo, pois não há bases éticas definidas, precisas, sendo que tudo estaria submetido ao arbítrio de maiorias, que se formam ocasionalmente e de acordo com inúmeras variáveis: os “mecanismos de transferência do poder se encontram expostos a sofrer processos de alienação”⁹¹⁸; ainda que haja um sistema de partidos, pois estes parecem indispensáveis “à prática a concentração das vontades”⁹¹⁹, mas ainda assim a propaganda partidária pode simplesmente ocultar os poderes financeiros que a guiam, o que torna “fragilíssima a situação dos valores fundamentais”⁹²⁰. Ou seja, há fatores que influenciam das maiorias, supranacionais, inclusive; econômicos, sobretudo. Ou seja, as próprias decisões parlamentares estão submetidas às “leis da economia que se desprendem das interrelações econômicas mundiais”⁹²¹ e, assim, forças anteriores e superiores à esfera política são determinantes da sua dinâmica, o que lhe torna cada vez definível a partir da atuação dos partidos nacionais.

Ou seja, a reserva ratzingeriana em relação ao princípio da maioria é que “as maiorias podem ser cegas ou injustas”⁹²², como no caso em que determinadas maiorias oprimem minorias religiosas e étnicas. Assim “o princípio da maioria continua deixando sem solução a questão dos fundamentos éticos do direito: será que não existe aquilo que nunca poderá vir a ser direito, isto é, que será sempre injusto?”⁹²³ Para ele a resposta é claramente positiva. E ele usa o próprio exemplo dos direitos humanos:

Na Idade Moderna, certo número de elementos normativos dessa natureza foi incluído em diversas declarações de direitos humanos, subtraindo-os dessa maneira ao jogo das maiorias⁹²⁴.

⁹¹⁸ *Id.*, 1987, p. 205.

⁹¹⁹ *Ibid.*

⁹²⁰ *Ibid.*

⁹²¹ *Id.*, 2014, p. 161.

⁹²² RATZINGER; HABERMAS, 2007, p. 67.

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ *Ibid.*

Num quadro de “crise da razão política”⁹²⁵, quando “só existe a razão partidária, e já não há a razão comum a todos os homens”⁹²⁶, contra o princípio da maioria, Ratzinger se põe em “defesa da razão, da razão moral”⁹²⁷ que, para ele “é superior à maioria”⁹²⁸:

Crescem as vozes de filósofos como Singer, Rorty e Sloterdijk, que nos dizem que o homem teria agora de construir um novo mundo em base racional. [...] Mas o que é racional? O critério de racionalidade é assumido exclusivamente pelas experiências da produção técnica em bases científicas. A racionalidade está na linha da funcionalidade, da eficácia e do aumento da qualidade de vida⁹²⁹.

A defesa mais freqüente de Ratzinger é aquela que parte da afirmação do jurista alemão Hugo Grotius (1583-1645)⁹³⁰, *etsi Deus non daretur*, como se Deus não existisse, reformulado depois por Blaise Pascal (1623-1662), sugerindo aos seus contemporâneos, particularmente agnósticos, que vivem *veluti si Deus daretur*, exortando a viver como se Deus existisse⁹³¹.

2. A ESFERA POLÍTICA E A ESFERA RELIGIOSA SEGUNDO BENTO XVI

A relação entre fé e política, entre Igreja e Estado estava no centro das atenções do Papa Bento XVI, claramente por sua função “temporal”, como Chefe do Estado do Vaticano. Ela aparece de forma intensa nos seus discursos a outros Chefes de Estado e de Governo, a Embaixadores e, também, em suas Viagens Apostólicas ao redor do mundo. O discurso dominante nesse âmbito está marcado pela ênfase na

⁹²⁵RATZINGER, 2005c, p. 72.

⁹²⁶*Ibid.*

⁹²⁷*Ibid.*

⁹²⁸*Ibid.*

⁹²⁹*Ibid.*, p. 45.

⁹³⁰ Cf. PLÁCIDO, Alfredo. *Etsi Deus daretur: Logos – Verdade - Fé* Perscrutando um vínculo fundamental da teologia de Joseph Ratzinger / Bento XVI. **Universidade Católica Portuguesa**, Faculdade de Teologia, Mestrado Integrado em Teologia (1º grau canônico), Lisboa, 2014.

⁹³¹ Cf. RATZINGER, SEEWALD, 1997, p. 105; RATZINGER, 2005a, p. 45-47.

distinção – não oposição – entre as esferas religiosas e política. Mais uma vez ele parte da firme opinião de que “a distinção entre a religião e a política constitui uma conquista específica da cristandade, assim como das suas fundamentais contribuições históricas e culturais”⁹³². Essa conquista vem do próprio Novo Testamento, do texto bíblico em que Jesus distingue o que é de César e o que é de Deus⁹³³, tão explorado por ele enquanto teólogo, pelo qual “o problema das relações entre esfera política e esfera religiosa”⁹³⁴ recebeu de Cristo “o princípio para uma justa solução”⁹³⁵. Na sua primeira encíclica, *Deus caritas est*, esta convicção já se impunha e ele mostra que o princípio enunciado por

⁹³² BENTO XVI. **Discurso à Senhora Cristina Castañer-Ponce Enrile Nova Embaixadora das Filipinas junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 27 outubro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081027_ambassador-philippines.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

⁹³³ Cf. *Id.*, **Homilia na Santa Missa para a Nova Evangelização**, Vaticano, 16 outubro 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20111016_nuova-evang.html. Acesso em: 6 janeiro 2016; Cf. *Id.*, **Mensagem à Presidência da Conferência Episcopal Italiana por ocasião da 45ª Semana Social dos Católicos Italianos**, Vaticano, 12 outubro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20071012_settimane-sociali.html. Acesso em: 15 dezembro 2015; *Id.*, **Discurso à LVII Assembleia Geral da Conferência Episcopal Italiana**, Vaticano, 24 maio 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070524_cei.html. Acesso em: 13 dezembro 2015; *Id.*, **Discurso ao Senhor Iván Guillermo Rincón Urdaneta, Novo Embaixador da República Bolivariana da Venezuela junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Santa Sé, 25 agosto 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050825_ambassador-venezuela.html. Acesso em: 04 dezembro 2015.

⁹³⁴ *Id.*, **Discurso na Cerimônia de Boas-vindas, Encontro com as autoridades de Estado no Palácio Eliseu, Viagem Apostólica à França por ocasião do 150º aniversário das Aparições de Lourdes (12-15 setembro 2008)**, Paris, 12 setembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigie-elysee.html. Acesso em: 22 dezembro 2015.

⁹³⁵ *Ibid.*

Cristo foi vertido, nos textos conciliares (especificamente na *Gaudium et spes*), em termos de “autonomia” das esferas, das realidades temporais:

Pertence à estrutura fundamental do cristianismo a distinção entre o que é de César e o que é de Deus (cf. *Mt* 22, 21), isto é, a distinção entre Estado e Igreja ou, como diz o Concílio Vaticano II, a autonomia das realidades temporais. [...] As duas esferas são distintas, mas sempre em recíproca relação⁹³⁶.

É a partir daí que está fundamentada a “legítima autonomia”⁹³⁷, a “justa autonomia da política”⁹³⁸ defendida pela Igreja. Quais são, então, os âmbitos de competência da Igreja e do Estado? Voltando à encíclica *Deus caritas est*, nela ele se dedica a diferenciar as competências das esferas política e eclesial. Para Bento XVI,

[...] a norma fundamental do Estado deve ser a prossecução da justiça e que a finalidade de uma justa ordem social é garantir a cada um, no respeito do princípio da subsidiariedade, a própria parte nos bens comuns⁹³⁹.

⁹³⁶ *Id.*, **Carta Encíclica *Deus caritas est* aos Bispos, aos Presbíteros e aos Diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão**, Vaticano, 25 dezembro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *Id.*, **Discurso ao segundo grupo de Bispos da Polônia em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 3 dezembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051203_adlimina-polonia-ii.html. Acesso em: 7 dezembro 2015. Igual expressão aparece em: BENTO XVI. **Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal da Polônia em visita “ad limina Apostolorum”**, 26 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051126_adlimina-polonia.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

⁹³⁹ *Id.*, **Carta Encíclica *Deus caritas est* aos Bispos, aos Presbíteros e aos Diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão**, Vaticano, 25 dezembro 2005. Disponível em:

Ele o repete a seguir, atribuindo agora à Igreja o papel de formadora da consciência que competiria à Igreja:

A Igreja não pode nem deve tomar nas suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode nem deve colocar-se no lugar do Estado. Mas também não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça. Deve inserir-se nela pela via da argumentação racional e deve despertar as forças espirituais, sem as quais a justiça, que sempre requer renúncias também, não poderá afirmar-se nem prosperar⁹⁴⁰.

A preocupação de Bento XVI é sobre a criação de estruturas, de uma ordem social justa. A Igreja não pode ser um agente político, nem mesmo aquele organismo social que pretenda oferecer soluções técnicas ou políticas que criem estruturas que, por si só, estabeleçam a justiça. Nesse sentido se situa a sua crítica, dirigida igualmente ao capitalismo e ao marxismo, pois ambos os modelos prometeram encontrar o verdadeiro caminho para a criação de estruturas justas, prescindindo da moralidade individual e, ao mesmo tempo, pretendendo criar uma moralidade comum. Para Bento XVI, onde se impôs, o marxismo deixou rastros de destruição tanto econômica quanto ecológica, mas sobretudo uma “opressão das almas”⁹⁴¹. E no ocidente, o fosso cada vez

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 7 dezembro 2015.

⁹⁴⁰ *Ibid.* Quanto à finalidade da política, ele confirma a sua visão ao dizer: “A política substancialmente é criada para garantir justiça e com a justiça, a liberdade: mas a justiça é um valor moral, um valor religioso e deste modo a fé, o anúncio do Evangelho relaciona-se com o ponto «justiça», com a política e aqui surgem também os interesses comuns” (*Id.*, **Entrevista durante o voo rumo ao Reino Unido**, Viagem Apostólica ao Reino Unido (16-19 setembro 2010), 16 setembro 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100916_interv-regno-unito.html. Acesso em: 1 janeiro 2016.

⁹⁴¹ *Id.*, **Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe**, Viagem Apostólica ao Brasil por ocasião da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, Aparecida, 13 maio 2007. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict->

mais largo e profundo entre pobres e ricos também foi promovido pelo capitalismo.

Portanto, para ele a sociedade verdadeiramente justa pressupõe o consenso moral básico e, se Deus é excluído dos debates acerca destes valores, perdem sua força (ele ressalva que isso não implica que os não-crentes não possam viver uma moralidade elevada). As estruturas justas são, portanto, “questão da *rectaratio*”⁹⁴²:

xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html. Acesso em: 13 dezembro 2015.

⁹⁴²*Ibid.*; cf. também *Id.*, **Discurso ao segundo grupo de Bispos da Polônia em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 3 dezembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051203_adlimina-polonia-ii.html. Acesso em: 7 dezembro 2015. Cf. *Id.*, **Discurso ao Senhor Manuel Tomás Fernandes Pereira Novo Embaixador de Portugal junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 22 outubro de 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101022_ambassador-portogallo.html). Dentro da visão eclesial defendida por Bento XVI, o papel de ação direta na política não pertence ao clero, mas sobretudo é uma missão laical cf. *Id.*, **Discurso ao Congresso Internacional promovido pelo Pontifício Conselho “Justiça e Paz” para o 50º aniversário da “Mater et Magistra” de João XXIII**, Vaticano, 16 maio 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110516_justpeace.html. Acesso em: 4 janeiro 2016). A Igreja não oferece a formação técnica dos políticos, mas permanece no posto de que lhe permite proferir juízos de natureza *moral* sobre os temas que dizem respeito à vida política. Ainda sobre os leigos, a eles compete participar da vida política, sempre de forma coerente com os ensinamentos da Igreja, ainda que não busquem promover a hegemonia política e cultural do cristianismo. Os leigos devem fazer transparecer que “a política é um âmbito muito importante da prática da caridade” (Cf. BENTO XVI. **Discurso à Plenária do Pontifício Conselho para os Leigos**, Vaticano, 21 maio 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100521_pc-laici.html. Acesso em: 31 dezembro 2015).

Este trabalho político não é competência imediata da Igreja. O respeito de uma sadia laicidade junto com a pluralidade das posições políticas é essencial na tradição cristã. [...] Formar as consciências, ser advogada da justiça e da verdade, educar nas virtudes individuais e políticas, é a vocação fundamental da Igreja neste setor⁹⁴³.

Bento XVI, especialmente nos seus discursos a Embaixadores, reitera a disposição da Igreja a colaborar na consecução da justiça, mas pede sobretudo liberdade de ação⁹⁴⁴. Esta colaboração, que visa a salvaguarda da dignidade humana e a busca pelo bem comum é feita “no âmbito e com os meios que lhe são próprios”⁹⁴⁵, “mobilizando as suas próprias forças, que são antes de tudo de natureza espiritual”⁹⁴⁶, pois a “missão que a Igreja recebeu de Cristo não é de ordem política, econômica ou social: a finalidade que lhe foi designada é de ordem religiosa”⁹⁴⁷. Dada tal perspectiva, a Igreja “não pretende privilégio

⁹⁴³*Id.*, **Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe**, Viagem Apostólica ao Brasil por ocasião da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, Aparecida, 13 maio 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html. Acesso em: 13 dezembro 2015.

⁹⁴⁴*Cf. Id.*, **Discurso ao Senhor David Douglas Hamadziripi, Novo Embaixador do Zimbábue junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 16 junho 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050616_ambassador-zimbabwe.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

⁹⁴⁵*Id.*, **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé**, Vaticano, 12 maio 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20050512_diplomatic-corps.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

⁹⁴⁶*Id.*, **Carta ao Cardeal Jean-Louis Tauran no XXV aniversário da visita de João Paulo II à UNESCO**, Vaticano, 24 maio 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20050524_card-tauran.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

⁹⁴⁷*Id.*, **Discurso ao Senhor Félix Kodjo Sagbo Novo Embaixador do Togo junto da Santa Sé junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das**

algum para si, mas unicamente as condições legítimas de liberdade e de ação para a sua missão”⁹⁴⁸, “sem aspirações de poder e sem pedir privilégios ou posições de vantagem social ou econômica”⁹⁴⁹. Assim sendo, Bento XVI afirma que o Estado não deveria ter dificuldades em reconhecer a Igreja como interlocutura, pois ela desenvolve sua ação dentro do âmbito religioso, sem a pretensão de invadir “o campo de competência da autoridade civil”⁹⁵⁰.

Qual, então, a função da Igreja em relação ao Estado? “A Igreja não é um poder político, não é um partido, mas uma realidade moral, um poder moral”⁹⁵¹. Dito de outro modo, a questão básica que a Igreja se empenha neste âmbito é relativa ao fundamento ético das escolhas políticas. Segundo ele, pertence à tradição católica que as normas objetivas que regem o agir correto são acessíveis à razão, prescindindo

cartas credenciais, Vaticano, 1 dezembro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20051201_ambassador-togo.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

⁹⁴⁸ *Id.*, **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé**, Vaticano, 12 maio 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20050512_diplomatic-corps.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

⁹⁴⁹ *Id.*, **Discurso durante a visita oficial ao presidente da República Italiana**, Vaticano, 24 junho 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050624_president-ciampi.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

⁹⁵⁰ *Id.*, **Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal da República Checa em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 18 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20051118_adlimina-rep-ceca.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

⁹⁵¹ *Id.*, **Entrevista concedida aos jornalistas durante a viagem para o México**, Viagem Apostólica ao México e à República de Cuba (23-29 março 2012), 23 março 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20120323_incontro-giornalisti.html. Acesso em: 7 janeiro 2012. Cf. *Id.*, **Discurso ao Senhor Embaixador Antonio Zanardi Landi Novo Embaixador da Itália junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 4 outubro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071004_ambasciatore-italia.html. Acesso em: 15 dezembro 2015.

da Revelação cristã⁹⁵². Assim, oferecer estas normas não é papel da Igreja, mas antes “ajudar a purificar e lançar luz sobre a aplicação da razão na descoberta dos princípios morais objetivos”⁹⁵³. A Igreja, portanto, tem de dar um testemunho público, buscando convencer por meio de argumentos racionais⁹⁵⁴.

2. 1 A LAICIDADE DO ESTADO

A ideia de *laicidade* domina os discursos da natureza “política” de Bento XVI. Ele falou intensamente sobre a “autêntica laicidade”⁹⁵⁵,

⁹⁵² Cf. *Id.*, **Discurso no Encontro com as Autoridades Cívicas**, Viagem Apostólica ao Reino Unido (16-19 setembro 2010), Parlamento de Londres, 17 setembro 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html.

⁹⁵³ *Ibid.*

⁹⁵⁴ Cf. *Id.*, **Discurso aos Bispos dos Estados Unidos da América por ocasião da visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 19 janeiro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120119_bishops-usa.html. Acesso em: 7 janeiro 2012.

⁹⁵⁵ *Id.*, **Discurso no Encontro com Exponente da Sociedade Civil, do Mundo Político, Acadêmico, Cultural e Empresarial, com o Corpo Diplomático e com os Líderes Religiosos**, Viagem Apostólica à Croácia (4-5 junho 2011), Teatro Nacional Croata – Zagreb, 4 junho 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20110604_cd-croazia.html. Acesso em: 5 janeiro 2016. É interessante que ao defender a laicidade, Bento XVI promova claramente o lema tríplice da Revolução Francesa, por seu conteúdo fortemente religioso: “As religiões não podem ter receio de uma laicidade justa, de uma laicidade aberta que permite que cada qual viva o que crê, segundo a própria consciência. Trata-se de construir um mundo de *liberdade*, de *igualdade* e de *fraternidade*, crentes e não-crentes devem sentir-se *livres* de serem tais, *iguais* nos seus direitos de viver a própria vida pessoal e comunitária, permanecendo fiéis às próprias convicções, e devem ser *irmãos* entre si” (*Id.*, **Mensagem para a inauguração do Pátio dos Gentios organizada em Paris pelo Pontifício Conselho para a Cultura**, Vaticano, 25 março 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110325_parvis-gentils.html. Acesso em: 3 janeiro 2016).

sobre a “laicidade correta do Estado”⁹⁵⁶. Ele chegou a adotar também a ideia de “laicidade positiva”⁹⁵⁷ empregada pelo então presidente francês Nicolas Sarkozy: a Igreja reconhece essa distinção e inclusive que “as realidades temporais sejam regidas por normas que lhes são próprias”⁹⁵⁸. Mesmo assim, a verdadeira laicidade não prescinde da dimensão espiritual, mas crê que nela está a garantia da liberdade e autonomia das realidades terrenas⁹⁵⁹. Tal pensamento está evidente numa carta dirigida ao presidente do Senado Marcello Pera por ocasião do Congresso *Liberdade e Laicidade* promovido em Norcia, Itália (15 e 16 de outubro de 2005), na qual dizia:

⁹⁵⁶ *Id.*, **Audiência geral**, 16 dezembro 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091216.html. Acesso em: 28 dezembro 2015. Cf. CREPALDI G., Brevi note sulla laicità, secondo Joseph Ratzinger-Benedetto XVI. **Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa**, v. 2, n. 1, p. 3-16, 2006; QUAGLIARIELLO, Gaetano (a cura di). **Alla ricerca di una sana laicità**. Libertà e centralità dell'uomo. Siena: Cantagalli, 2007.

⁹⁵⁷ BENTO XVI. **Discurso na Cerimônia de Boas-vindas, Encontro com as autoridades de Estado no Palácio Eliseu, Viagem Apostólica à França por ocasião do 150º aniversário das Aparições de Lourdes (12-15 setembro 2008)**, Paris, 12 setembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigie-lysee.html. Acesso em: 22 dezembro 2015. Sobre a expressão: FOYER, Dominique. Une notion en débat: la “laïcité positive”, **Revue d'éthique et de théologie morale**, v. 250, n. 3, p. 39-61, 2008.

⁹⁵⁸ BENTO XVI. **Discurso aos membros da Conferência Episcopal Italiana reunidos para a 56ª Assembleia**, Vaticano, 18 maio 2006. Disponível em: Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060518_cei.html.

Acesso em: 10 dezembro 2015. A parte citada foi reproduzida de forma quase idêntica em *Id.* **Discurso ao Senhor Sante Canducci Novo Embaixador da República de São Marino junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 13 novembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081113_ambassador-san-marino.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

⁹⁵⁹ Cf. *Id.*, **Audiência geral**, Vaticano, 17 setembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080917.html. Acesso em: 22 dezembro 2015.

O Estado sãmente laico, terá também, logicamente, que reconhecer esta dimensão fundamental do ser humano dando-lhe espaço em sua legislação. Trata-se, na realidade, de uma “laicidade positiva” que garante a cada cidadão o direito de viver a própria fé religiosa com autêntica liberdade também no âmbito público⁹⁶⁰.

O conceito positivo, por assim, de laicidade, de Bento XVI, está evidente conexão com a ideia do Vaticano II que falava em termos de *autonomia das realidades temporais*⁹⁶¹. No entanto, o Papa alemão sabe que este é o conceito empregado por ele, pela Igreja. Ciente disso, ele

⁹⁶⁰ *Id.*, **Lettera al Presidente del Senato Marcello Pera in occasione del Convegno di Norcia “Libertà e Laicità”**, 15 de outubro de 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051015_senatore-pera.html.

Acesso em: 5 dezembro 2015 (tradução do autor).

⁹⁶¹ Ele sabe que essa ideia de autonomia está sujeita a equívocos e deformações práticas: “Naturalmente, o que é essencial é uma correta compreensão da justa autonomia da ordem secular, uma autonomia que não pode ser desvinculada de Deus Criador e do seu plano de salvação (cf. *Gaudium et spes*, 36). Talvez o tipo de secularismo da América apresente um problema particular: enquanto permite acreditar em Deus e respeita o papel público da religião e das Igrejas, todavia subtilmente reduz o credo religioso ao mínimo denominador comum. A fé torna-se aceitação passiva de que determinadas coisas “lá fora” são verdadeiras, mas sem relevância prática para a vida quotidiana. O resultado é uma crescente separação entre a fé e a vida: o viver ‘como se Deus não existisse’. Isto é agravado por uma abordagem individualista e eclética da fé e da religião: longe da aproximação católica do pensar com a Igreja, cada pessoa julga ter um direito de identificar e escolher, conservando os vínculos sociais mas sem uma conversão integral, interior à lei de Cristo. Por conseguinte, em vez de ser transformados e renovados na alma, os cristãos são facilmente tentados a conformar-se com o espírito do século (cf. *Rm* 12, 3)” (*Id.*, **Respostas às perguntas dos Bispos Americanos, Encontro com os Bispos dos Estados Unidos da América**, Viagem Apostólica aos Estados Unidos da América e visita à Sede da Organização das Nações Unidas, Santuário Nacional da Imaculada Conceição de Washington, D.C, 16 abril 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080416_response-bishops.html. Acesso em: 21 dezembro 2015).

mostra que há diversos distintos de compreender a laicidade, que podem chocar com a concepção eclesiástica e pontifícia e, para entendê-la de forma adequada, é preciso voltar ao desenvolvimento histórico do conceito:

[...] no mundo de hoje a laicidade é entendida de diversas maneiras: não há uma única laicidade, mas várias laicidades, ou melhor, existem múltiplas formas de compreender e de viver a laicidade, às vezes maneiras opostas e até contraditórias entre si. [...] Para compreender o autêntico significado da laicidade e explicar as suas acepções hodiernas, é necessário ter em consideração o desenvolvimento histórico que este conceito teve. Tendo surgido como indicação da condição do simples fiel cristão, a laicidade não pertence nem ao clero, nem ao estado religioso e, durante a Idade Média, revestiu o significado de oposição entre os poderes civis e as hierarquias eclesiásticas, e nos tempos modernos assumiu o significado de exclusão da religião e dos seus símbolos da vida pública, mediante a sua relegação para o âmbito particular e para a consciência individual. Assim, aconteceu que ao termo "laicidade" foi atribuída uma acepção ideológica oposta à que tinha na sua origem. Na realidade, hoje a laicidade é geralmente entendida como exclusão da religião dos vários contextos da sociedade e como sua relegação para o âmbito individual. A laicidade expressar-se-ia na total separação entre o Estado e a Igreja, não tendo esta última qualquer título para intervir a propósito de temáticas relativas à vida e ao comportamento dos cidadãos; a laicidade comportaria até mesmo a exclusão dos símbolos religiosos dos lugares públicos, destinados ao desenvolvimento das funções próprias da comunidade política: dos escritórios, escolas, tribunais, hospitais, prisões, etc. Com base nestes múltiplos modos de conceber a laicidade, hoje fala-se de pensamento laico, de moral laica, de ciência laica e de política laica. Com efeito, no fundamento de tal concepção há uma visão arreligiosa da vida, do pensamento e da moral: ou seja, uma visão em

que não há lugar para Deus, para um Mistério que transcenda a razão pura, para uma lei moral de valor absoluto, em vigor em todos os tempos e em cada situação. Somente se nos dermos conta disto, poderemos medir o peso dos problemas subjacentes a um termo como laicidade, que parece ter-se tornado como que o emblema qualificador da **pós-modernidade**, de modo particular da democracia moderna. Então, compete a todos os fiéis, de forma especial aos crentes em Cristo, contribuir para elaborar um conceito de laicidade que, por um lado, reconheça a Deus e à sua lei moral, a Cristo e à sua Igreja o lugar que lhes cabe na vida humana individual e social e, por outro, afirme e respeite a “legítima autonomia das realidades terrestres”, significando com esta expressão como confirma o Concílio Vaticano II que “as coisas criadas e as próprias sociedades têm as suas próprias leis e valores, que o homem gradualmente deve descobrir, utilizar e organizar” (*Gaudium et spes*, 36). Esta autonomia é uma “exigência... legítima: não só é reivindicada pelos homens do nosso tempo, mas corresponde à vontade do Criador. [...] Se, ao contrário, com a expressão “autonomia das realidades temporais” se quisesse dizer que “as coisas criadas não dependem de Deus, e que o homem pode usá-las de tal maneira que não as refira ao Criador”, então a falsidade desta opinião não poderia passar despercebida a quem quer que acredite em Deus, nem à sua presença transcendente no mundo criado” (cf. *ibid.*). Esta afirmação conciliar constitui a base doutrinal daquela “laicidade sadia” que implica a autonomia efectiva das realidades terrestres, certamente não da ordem moral, mas da esfera eclesial. Portanto, a Igreja não pode indicar qual ordenamento político e social deve ser preferido, mas é o povo que tem o dever de decidir livremente os melhores e mais adequados modos de organizar a vida política. Cada intervenção directa da Igreja neste campo seria uma ingerência indevida. Por outro lado, a “laicidade sadia” exige que o Estado não considere a religião como um simples sentimento

individual, que poderia ser confinado exclusivamente no âmbito particular. Pelo contrário, dado que é organizada também segundo estruturas visíveis como acontece na Igreja, a religião deve ser reconhecida como presença comunitária pública. [...]À luz destas considerações, certamente **não é uma expressão de laicidade, mas sim a sua degeneração em laicismo**, a hostilidade a todas as formas de relevância política e cultural da religião, em particular a cada símbolo religioso presente nas instituições públicas. E também não é um sinal de laicidade sadia a rejeição, à comunidade cristã e àqueles que legitimamente a representam, do direito de se pronunciar a respeito dos problemas morais que hoje interpelam a consciência de todos os seres humanos, de maneira particular dos legisladores e dos juristas. Efetivamente, não se trata de uma ingerência indevida por parte da Igreja na atividade legislativa, própria e exclusiva do Estado, mas sim da afirmação e da defesa dos grandes valores que dão sentido à vida da pessoa e salvaguardam a sua dignidade. Antes de ser cristãos, estes valores são humanos e, por isso, não podem deixar indiferente e silenciosa a Igreja, que tem o dever de proclamar com firmeza a verdade sobre o homem e o seu destino⁹⁶² (grifo nosso).

⁹⁶² *Id.*, **Discurso aos participantes no 56º Congresso Nacional de Estudo promovido pela União dos Juristas Católicos Italianos**, Vaticano, 9 dezembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici.html. Acesso em: 11 dezembro 2015. As menções a uma justa autonomia e a laicidade do Estado são frequentes nos discursos de Bento XVI a autoridades políticas e diplomáticas: cf. *Id.*, **Discurso durante a visita oficial ao presidente da República Italiana**, Vaticano, 24 junho 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/june/documents/hf_ben_xvi_spe_20050624_president-ciampi.html. Acesso em: 3 dezembro 2015; *Id.*, **Discurso ao Senhor Antoni Morell Mora Novo Embaixador de Andorra junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 1 dezembro 2005. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2005/december/document>

Acima Bento XVI dizia que nos tempos modernos (pós-modernos, na verdade) a laicidade tomou também o sentido de exclusão de Deus e de todos símbolos religiosos do espaço público. Ele não titubeia em designar tal derivação da ideia de laicidade de *laicismo* e de qualificá-lo como uma *degeneração*. Por isso, acerca dele Bento XVI ainda dizia: “O laicismo, ou seja, uma ideia que separa totalmente a vida pública de qualquer valor das tradições, é um caminho cego, sem saída”⁹⁶³. A verdadeira laicidade não prescinde dos valores religiosos, não ignora a contribuição da religião a política e à sociedade como um todo. Por isso, Bento XVI elogia explicitamente a democracia estadunidense que nasce intencionalmente laica, opondo-se a uma Igreja de Estado, mas que não se opunha à religião (a preferência do teólogo se manifesta também aqui). Ele cita em algumas ocasiões o pensamento de Alexis de Tocqueville e seu estudo sobre *A Democracia na América*⁹⁶⁴, mostrando que as próprias instituições laicas estão baseadas num consenso moral entre os cidadãos⁹⁶⁵. No caso estadunidense era o patrimônio cristão a dar essa base⁹⁶⁶.

s/hf_ben_xvi_spe_20051201_ambassador-andorra.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

⁹⁶³ *Id.*, **Encontro com os jornalistas antes da partida do aeroporto de Roma, Viagem Apostólica à Turquia (28 novembro – 1 dezembro 2006)**, 28 novembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_intervista.html. Acesso em: 11 dezembro 2015. O laicismo crescente também aparece em: *Id.*, **Discurso ao Senhor Luis Felipe Bravo Mena Novo Embaixador do México junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 23 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050923_ambassador-mexico.html. Acesso em: 4 dezembro 2015; *Id.*, **Encontro e Celebração das Vésperas com os Bispos do Brasil, Viagem Apostólica ao Brasil por ocasião da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe**, São Paulo, 11 maio 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070511_bishops-brazil.html. Acesso em: 13 dezembro 2015.

⁹⁶⁴ Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Livro I: Leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁹⁶⁵ Cf. BENTO XVI. **Colóquio com os jornalistas durante o voo para Washington**, Viagem Apostólica aos Estados Unidos da América e visita à Sede da Organização das Nações Unidas, Vaticano, 15 abril 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080415_coloquio.html.

2. 1. 1 A liberdade religiosa como fundamento da laicidade

A ideia de liberdade é uma das principais notas do Estado de Direito moderno ⁹⁶⁷. Na perspectiva beneditina, a liberdade não é um privilégio, mas um direito e ele se constitui um dos elementos fundamentais da laicidade estatal ⁹⁶⁸. É por isso que o direito à liberdade religiosa foi uma defesa fundamental do pontificado de Bento XVI. Ela não é compreendida por ele apenas como “imunidade da coação” ⁹⁶⁹, mas como “capacidade de organizar as próprias opções segundo a verdade” ⁹⁷⁰, pois ela “não se esgota na dimensão individual” ⁹⁷¹, expressando-se de modo comunitário. Entendida assim, a liberdade religiosa impede a exclusão da religião da vida pública. Portanto, os Estados devem garantir aos indivíduos e à Igreja o direito do exercício pleno da liberdade religiosa, “mas também o papel legítimo da religião e

xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080415_intervista-usa.html. Acesso em: 21 dezembro 2015.

⁹⁶⁶ Cf. *Id.*, **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé para a apresentação dos bons votos de Ano Novo**, Vaticano, 9 janeiro 2006. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101220_curia-auguri.html. Acesso em: 10 janeiro 2016.

⁹⁶⁷ Cf. *Id.*, **Discurso ao Senhor Elchin Oktyabr Oglu Amirbayov Primeiro Embaixador da República do Azerbaijão junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 16 junho 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050616_ambassador-azerbaijan.html. Acesso em: 28 de novembro de 2015.

⁹⁶⁸ Cf. *Id.*, **Discurso no Encontro com as autoridades, Visita Pastoral à Arquidiocese de Milão e VII Encontro Mundial das Famílias (1-3 junho 2012)**, Milão, 2 junho 2012. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_autorita-milano.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

⁹⁶⁹ *Id.*, **Mensagem para a Celebração do XLIV Dia Mundial da Paz. Liberdade Religiosa, Caminho para a Paz**, Vaticano, 8 dezembro 2010 - 1 janeiro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html. Acesso em: 3 dezembro 2016.

⁹⁷⁰ *Ibid.*

⁹⁷¹ *Ibid.*

das comunidades religiosas na esfera pública”⁹⁷². É injustiça a tentativa de obscurecer a função pública de religião. Assim, a liberdade religiosa é um “elemento imprescindível de um Estado de direito”⁹⁷³ e é indispensável à *laicidade positiva* dos Estados, que impediria os extremos do fanatismo e do laicismo⁹⁷⁴, pois “um Estado democrático leigo é todo aquele que protege a prática religiosa dos seus cidadãos, sem preferências nem contradições”⁹⁷⁵.

A liberdade religiosa não implica o indiferentismo religioso e nem mesmo a homologação religiosa, pela qual todas as religiões são consideradas iguais⁹⁷⁶. O direito à liberdade religiosa, segundo Bento XVI, já aparecia na obra de Tertuliano, que cunhou a expressão *libertas religionis*, por meio do qual dizia que a adoração a Deus deve se realizar na liberdade e que verdadeira religião não admite coação de qualquer espécie⁹⁷⁷. Essa mesma compreensão, presente já no âmbito da Igreja

⁹⁷² *Id.*, **Discurso ao Senhor Francesco Maria Greco, Novo Embaixador da Itália junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 17 dezembro 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101217_ambassador-italia.html. Acesso em: 10 janeiro 2010.

⁹⁷³ *Id.*, **Mensagem para a Celebração do XLIV Dia Mundial da Paz. Liberdade Religiosa, Caminho para a Paz**, Vaticano, 8 dezembro 2010 - 1 janeiro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html. Acesso em: 3 dezembro 2016.

⁹⁷⁴ Cf. *Ibid.*

⁹⁷⁵ *Id.*, **Discurso ao Senhor Luis Felipe Bravo Mena Novo Embaixador do México junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 23 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050923_ambassador-mexico.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

⁹⁷⁶ Cf. *Id.*, **Carta Encíclica *Caritas in veritate* aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**, n. 55,29 junho 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

⁹⁷⁷ Cf. *Id.*, **Mensagem à Plenária da Pontifícia Academia das Ciências Sociais**, Vaticano, 29 abril 2011. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont->

antiga, foi solenemente confirmada pelo Concílio Vaticano II, por meio da *Dignitatishumanae*, que mostrou que a liberdade religiosa é um direito natural e que deve ser “tutelado e promovido pelo direito civil”⁹⁷⁸. Ainda que os Estados tenham o direito de legislar de formas distintas em relação à religião ele pede que se respeite a crença religiosa dos seus membros, sem desconfianças.

O tema da liberdade religiosa apareceu ainda mais intensamente no pontificado de Bento XVI nos seus discursos aos Embaixadores credenciados junto à Santa Sé e, também, em suas viagens apostólicas, quando se dirigia diretamente aos Chefes de Estado. Ele volta à *Dignitatishumanae* (cf. n. 4-6.13) na defesa que a adesão religiosa deve ser voluntária, livre, pois ninguém é obrigado a agir contra a própria consciência⁹⁷⁹. Mas para ele a liberdade religiosa não pode ser reduzida a não interferência nas condições pessoais ou nas manifestações

messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences.html.

Acesso em: 3 janeiro 2016.

⁹⁷⁸ Cf. *Ibid.*

⁹⁷⁹ Um tema aparentado deste da liberdade religiosa é o da liberdade de consciência. A sua defesa está entre os frutos positivos da modernidade: “as grandes conquistas da idade moderna, ou seja, o reconhecimento e a garantia da liberdade de consciência, dos direitos humanos, da liberdade da ciência e, consequentemente, de uma sociedade livre, há que confirmá-las e desenvolvê-las mas mantendo a racionalidade e a liberdade abertas ao seu fundamento transcendente, para evitar que tais conquistas se auto-destruam, como infelizmente temos de constatar em não poucos casos. A qualidade da vida social e civil, a qualidade da democracia dependem em grande parte deste ponto ‘crítico’ que é a consciência, de como a mesma é entendida e de quanto se investe na sua formação. Se a consciência se reduz, segundo o pensamento moderno predominante, ao âmbito da subjetividade, para o qual se relegam a religião e a moral, a crise do Ocidente não tem remédio e a Europa está destinada à involução. Pelo contrário, se a consciência é descoberta novamente como lugar da escuta da verdade e do bem, lugar da responsabilidade diante de Deus e dos irmãos em humanidade – que é a força contra toda a ditadura – então há esperança para o futuro” (*Id.*, **Discurso no Encontro com Exponente da Sociedade Civil, do Mundo Político, Acadêmico, Cultural e Empresarial, com o Corpo Diplomático e com os Líderes Religiosos**, Viagem Apostólica à Croácia (4-5 junho 2011), Teatro Nacional Croata – Zagreb, 4 junho 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20110604_cd-croazia.html. Acesso em: 5 janeiro 2016).

religiosas que ficam confinadas ao lugar de culto, mas deve permitir a expressão pública da religião⁹⁸⁰, como já foi dito mais acima:

De fato, a liberdade religiosa não é um direito a mais, nem sequer um privilégio que a Igreja católica reclama. É a rocha firme na qual os direitos humanos assentam solidamente, dado que esta liberdade manifesta de modo particular a dimensão transcendente da pessoa humana e a absoluta inviolabilidade da sua dignidade⁹⁸¹.

Desta exposição diversos pontos saltam à vista como passíveis de uma íntima conexão com a análise proposta nesta tese. Sob a ótica do desencantamento lido como *desmitologização*, Ratzinger aplica o mesmo critério da leitura genealógica da modernidade à relação entre a fé cristã e a esfera política: o cristianismo pretende *destruir o mito do Estado sagrado*. Para Ratzinger, o cristianismo não se recusa a admitir a origem divina da ordem estatal, mas o faz quando o próprio Estado exige que se lhe reconheça um poder divino. Assim, a fé cristã é mais uma vez um agente presente na história que leva a separar radicalmente o poder divino do poder político; é um poderracionalizador, pois defende inclusive que o âmbito político é o da razão.

Ainda que na história as conciliações foram possíveis, como no caso da Igreja patrocinada pelo Império Romano (o que Ratzinger considera um retrocesso), a Antiguidade tem no cristianismo um fator novo e determinante para o desenvolvimento posterior da modernidade:

⁹⁸⁰ Cf. *Id.*, **Discurso durante o encontro com Sua Excia. o Senhor Giorgio Napolitano, Presidente da República Italiana**, Vaticano, 20 novembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061120_italian-president.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

⁹⁸¹ *Id.*, **Discurso ao Senhor Héctor Federico Ling Altamirano Novo Embaixador do México junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 10 julho 2009. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20090710_ambassador-messico.html. Acesso em: 29 dezembro 2015. Na mesma linha: *Id.*, **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé para a troca de bons votos de início de ano**, Vaticano, 9 janeiro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

o Estado não é absoluto; todas as estruturas temporais estão sob o signo da provisoriedade. Suas leis não são sagradas. Assim, toda forma de teologização da política ou mesmo de submissão da fé a fins políticos é rejeitada pelo cristianismo. Deste modo, o Estado moderno - regido por leis e critérios próprios - está assentado também numa distinção trazida pelo cristianismo, sem o qual o seu desenvolvimento, a sua autonomização poderia não ter ocorrido.

Nesse sentido, se se entende a *secularização como uma autonomização da esfera jurídico-política da esfera religiosa* (como Pierucci tratou o conceito de Weber), Ratzinger defende que é justamente do cristianismo que ela vem. E ele não vê isso como um processo inevitável e contingente, mas como um processo necessário para a real liberdade tanto do Estado quanto da religião.

Uma questão que permanece aberta, no entanto, é que Ratzinger defende que as fontes do Direito estão sob a guarda da Igreja, ainda que ela não possa legislar. Num contexto em que a separação entre fé e lei, entre lei sacral e lei civil está claramente definida pela racionalização jurídica, fica a questão da real modalidade desta relação: qual a natureza específica deste cuidado que a Igreja conferiria às fontes do direito positivo, como o direito natural?

Por outro lado, Ratzinger mobiliza o conceito de *secularização-transferência*, que implica não só ruptura, mas algum grau de continuidade, permanência do elemento religioso na modernidade (como Jean-Claude Monod e Carlos Sell apontam como interpretação válida ou possível de Weber) especialmente quando trata de vertentes político-ideológicas que se apropriam e imanentizam as esperanças escatológicas cristãs, como é o caso explícito do marxismo.

Ainda dentro da reflexão sobre o Estado e a Igreja é digno de nota que o conceito universalista de Igreja mobilizado por Ratzinger contrasta diretamente daquele empregado por Weber: enquanto para este último uma das notas fundamentais da instituição eclesiástica é o caráter *compulsório* da pertença a ela, em contraste com a adesão *voluntária* característica da seita, para o primeiro a Igreja é caracterizada pelo *voluntarismo*, pois o Estado (o contraste não é com a seita) abarca necessariamente os habitantes do seu território. Assim, para ele não é possível a identificação Igreja-Estado, pois a Igreja transcende os limites de cada Estado. Por causa deste contraste entre as naturezas de ambos, a Igreja não pode se unir e confundir o Estado, pois ela deveria inevitavelmente se submeter aos seus critérios pragmáticos e particularistas, que contrastam com o impulso universalizante próprio da Igreja.

Mais um ponto: a liberdade religiosa é, portanto, o fundamento da laicidade estatal, pois o Estado não pode usar dos meios coativos que lhe são próprios nem para favorecer nem obstaculizar determinadas confissões religiosas. Relevante é que o raciocínio insistente de Ratzinger é que a própria noção de liberdade que emergiu na modernidade é desenvolvimento do espaço vital criado pelo cristianismo. A liberdade cristã *seculariza-se*, desloca-se para o âmbito político, também como *emancipação* em relação ao cristianismo, considerado demasiado atrelado à tradição e em certo sentido confundido com ela.

Enfim, Weber criou uma tipologia das relações Igreja e Estado – que contemporaneamente está sendo chamada precisamente de *laicidade* – que foi ligeiramente apresentada no primeiro capítulo. O primeiro tipo que Weber elenca, classificando nele o cristianismo primitivo, é o *repúdio absoluto do Império Romano*. Ratzinger, na sua leitura da era apostólica, sobretudo, afirma que posição da Igreja “não era totalmente negativa” em relação ao Império, pois a postura cristã comportava um *ethos* positivo. Nesse sentido há uma discordância das leituras dos inícios da Igreja. Mas a frase bíblica chave para a relação com a esfera política escolhida por Ratzinger – sobre o que é de César e o que é de Deus – é classificada por Weber como *indiferença total em relação ao Estado*. A mesma citação é aplicada à atuação católica na esfera econômica. Isso não se aplica em detalhes (até porque é um tipo-ideal) à postura ratzingeriana, pois a separação das esferas não implica a ausência de atuação eclesiástica junto do Estado, como foi dito. Do terceiro tipo, *distância relativamente à comunidade política concreta* conjugada com um *juízo positivo da autoridade* também se aproximaria a visão de Ratzinger. A Igreja reconhece a legitimidade da autoridade, mas se mantém à distância dela; na verdade, só o laicato (conjunto dos fiéis que não pertencem à hierarquia) deve se imiscuir na vida política. Nesse sentido, não há na leitura da política em Ratzinger nem um repúdio nem uma indiferença absoluta, mas, sobretudo, uma recusa que o Estado venha a substituir a religião, arrogando-se um papel sacral e absoluto de que não dispõe e que não corresponde à sua natureza. E o Estado que não reconhece uma medida de justiça que venha do “direito natural” e que recuse que as fontes de sua legitimidade não são produzidas por maiorias ocasionais, reduzir-se-á a um bando de ladrões; aí sim sofrerá a rejeição absoluta da Igreja tal como é pensada por Ratzinger-Bento XVI.

CAPÍTULO VI

A IGREJA CATÓLICA E A ESFERA ECONÔMICA

Os escritos ratzingerianos sobre economia não são numerosos; na verdade, um texto em particular sintetiza o seu pensamento acerca do tema⁹⁸². Da mesma forma que o seu interesse, como se viu, está sempre voltado para a relação entre a fé cristã, a política, o direito, sempre com conexão com a ética, não é diferente com a esfera econômica: de fato, a discussão ratzingeriana sobre economia se situa no plano moral, ou melhor, da relação entre ética e economia⁹⁸³.

1. O PAPEL MORAL DA IGREJA FRENTE À ECONOMIA

Ratzinger defende que é preciso desenvolver a economia, mas deixando de lado o critério exclusivo do interesse próprio de países ou grupos de países, para buscar o bem-estar de todos os continentes. Um dos principais problemas por ele apontados, de forma muito ligeira, é que hoje predomina uma concepção de globalização unilateral, fundada precisamente nos interesses particulares, sem a noção de uma mútua responsabilidade e mútua ajuda. Mas critérios como estes não postos em prática em levar em conta precisamente a dimensão *moral*: “Em decisões sobre mercado são sempre determinantes também as posições sobre os valores”⁹⁸⁴. Diante dos graves problemas econômicos que ameaçam a unidade da humanidade, ele defende que novas ideias econômicas são sempre necessárias; mas elas pressupõem também sempre “novos impulsos morais”⁹⁸⁵. E aqui está a declaração fundamental para a exposição: “É neste ponto em que um diálogo entre a

⁹⁸² RATZINGER, Joseph. Economía de mercado y ética según Joseph Ratzinger. **Revista Cultura Económica**, ano 29, n. 80, p. 65-73, 2011. (tradução nossa)

⁹⁸³ Cf. BERETTA, Simona. Development Driven by Hope and Gratuitousness: The Innovative Economics of Benedict XVI. In: CAVADINI, John C., 2012, p. 187-214; BURKE, Joseph Anthony. Pope Benedict on Capitalism, Marxism, and Globalization. **Catholic Social Science Review**, v. 14, p. 167-191, 2009; GREGG, Samuel. Moralità, economia e mercato nel pensiero di Benedetto XVI. **Occasional Paper**. Istituto Bruno Leoni, v. 23, p. 1-6, 21 dezembro 2005; *Id.*, The social teaching of Benedict XVI. In: BOOTH, Philip (org). **Catholic Social Teaching and the Market Economy**. London: St. Pauls, 2014, p. 417-437.

⁹⁸⁴ RATZINGER, 2006a, p. 121-122.

⁹⁸⁵ *Id.*, 2011, p. 65. (tradução nossa)

Igreja e a economia se faz possível e, ao mesmo tempo, necessário”⁹⁸⁶.
Aí está o ponto-chave:

À primeira vista, precisamente em termos de teoria econômica clássica, não é óbvio que a Igreja e a economia devem realmente estar relacionadas entre si, além do fato de que a Igreja realiza algumas atividades econômicas e deste modo, também é um fator no mercado. A Igreja não deveria entrar em diálogo como um mero elemento na economia, mas em seu próprio direito como Igreja. Aqui, no entanto, devemos enfrentar a objeção colocada especialmente logo do Concílio Vaticano II, de que a autonomia dos âmbitos especializados deve ser respeitada sobre todas as coisas. Tal objeção sustenta que a economia deve jogar segundo suas próprias regras e não segundo considerações morais impostas sobre ela a partir de fora. Seguindo a tradição inaugurada por Adam Smith, esta posição sustenta que o mercado é incompatível com a ética porque as ações “morais” voluntárias contradizem as regras do mercado e deixam fora do jogo aos empresários moralistas. Por um longo tempo, então, a ética dos negócios soou como metal oco porque a economia estava desenhada para trabalhar sobre a eficiência e não sobre a moralidade. A lógica interna do mercado deveria libertar-nos precisamente da necessidade de ter que depender da moralidade dos seus participantes. O verdadeiro jogo das leis de mercado é o que garante melhor o progresso e inclusive a justiça distributiva⁹⁸⁷.

Ratzinger, então, confronta-se com dois modelos econômicos e sua relação com os fundamentos éticos da economia. O debate no qual Ratzinger se insere é aquele entre o modelo de economia de mercado, *liberal* e o modelo de economia de controle centralizado, com especial acento para o sistema *marxista*. Ratzinger critica o determinismo de ambos: o liberalismo, no fim das contas, caminha numa só direção,

⁹⁸⁶ *Ibid.* (tradução nossa).

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 65-66.

aquela da autorregulação da oferta e da demanda e para a busca de eficiência e progresso; além do que acredita que as leis de mercado são essencialmente boas e trabalham para o bem; já a economia centralizada, particularmente a marxista, é determinista por natureza e que crê que, por sua própria natureza, que visa a igualdade de direitos e a distribuição proporcional dos bens levaria à perfeita libertação do ser humano. O problema de ambas as teorias econômicas é que, além de deterministas, renunciam à *ética como entidade independente*. O mercado não cria moralidade e a economia não pode dizer o que se fazer diante dos problemas.

E mais: o liberalismo, ainda que relegue a ética à subjetividade, intercepta a sua influência na esfera econômica; o marxismo tenta equivaler um sistema centralizado com um sistema moral, mas Ratzinger recorda que o próprio Lênin adotara a visão de Werner Sombart, de que no marxismo não há princípios éticos. Ou seja, a estas duas grandes concepções econômicas, no fim, falta-lhes o elemento ético, sem o qual a esfera econômica não pode ser direcionada. A solução apontada por Ratzinger está explícita na citação seguinte:

Em uma tentativa de descobrir a constelação de um diálogo entre a Igreja e a economia, descobri um quarto aspecto. Pode-se ver na conhecida observação feita por Theodore Roosevelt em 1912: “Creio que a assimilação dos países latinoamericanos aos Estados Unidos será longa e difícil enquanto estes países continuem católicos”. De modo análogo, em um conferência em Roma em 1969, Rockefeller recomendou substituir aos católicos dali por outros cristãos – um empreendimento que, como bem se sabe, está em plena marcha. Em ambas as afirmações, a religião – aqui uma denominação cristã – pressupõe-se como um fator sociopolítico e, portanto, político-econômico, que é fundamental para o desenvolvimento de estruturas políticas e possibilidades econômicas. **Isto lembra uma das teses de Max Weber acerca da intrínseca conexão entre o capitalismo e o calvinismo, entre a formação da ordem econômica e a ideia religiosa determinante.** A noção de Marx parece estar quase invertida: não é a economia que produz noções religiosas, mas a orientação religiosa fundamental que decide que sistema

econômico se pode desenvolver. **A noção que somente o protestantismo pode produzir uma economia livre – enquanto o catolicismo inclui uma educação que não corresponde com a liberdade e com a autodisciplina necessária para isso, favorecendo, em seu lugar, sistemas autoritários – é indubitavelmente, inclusive hoje, ainda muito generalizada e muito da história recente parece falar a seu favor**⁹⁸⁸ (grifo nosso).

Ratzinger apresenta, em termos diretos, a tese de Weber; no entanto, ele apenas insinua a rejeição da tese, colocando as contradições que ele identifica no sistema liberal-capitalista. Ele não detalhe em que medida o catolicismo favoreceria o capitalismo propriamente dito, ou seja, ele não se volta para uma análise diacrônica, mas apenas sincrônica: como, hoje, a Igreja enfrenta a dinâmica própria e autonomizada da esfera política, que num sistema de economia de mercado, rege-se pelas próprias leis e prescinde de uma moralidade externa.

É nesse sentido que ele pede uma “autocrítica das confissões cristãs com relação à ética política e econômica”⁹⁸⁹. Mas para ele isso não é possível isso se o cristianismo não tiver reconhecido o seu caráter público, sendo confinado à esfera privada. Isso porque todas as teorias sobre o desenvolvimento econômico que visam o bem comum necessitam de um “sistema ético determinado”⁹⁹⁰, que não vem do mercado, mas que pode “sustentar-se somente por fortes convicções religiosas”⁹⁹¹. Sua posição está sintetizada da seguinte maneira:

Hoje precisamos de um máximo de entendimento econômico especializado, mas também um máximo de *ethos* tal que o entendimento econômico especializado possa se colocar a serviço dos fins corretos⁹⁹².

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 67-68.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁹⁰ *Ibid.*

⁹⁹¹ *Ibid.*

⁹⁹² *Ibid.*

A Igreja, como na política, portanto, pode oferecer um *ethos*: antes uma ética política, agora uma ética econômica. Ele fez, por exemplo, alusões ao modelo liberal de economia, mostrando que ele trouxe grandes resultado em algumas partes do mundo, precisamente “onde foi suavizado e corrigido sob a influência do pensamento social de inspiração cristã”⁹⁹³, mas no caso de continentes como a África, o que aconteceu foi um grande confronto de blocos de poder e de interesses econômicos que, no fim, representavam “a vontade de expandir a esfera do próprio poder, da própria ideologia, do próprio domínio de mercado”⁹⁹⁴. Ou seja, em outras ocasiões, ele entrou em choque direto com a ética católica e impôs “suas leis implacáveis a todos os aspectos da vida”⁹⁹⁵, traduzindo-se “no plano moral, em seu correspondente exato, o *permissivismo*”⁹⁹⁶. Essa mesma posição de instância moral aparece no pontificado de Bento XVI.

2. BENTO XVI E A IGREJA CATÓLICA COMO UMA FONTE DE “ENERGIA MORAL” DA ECONOMIA

A tônica da reflexão sobre a temática econômica no pontificado de Bento XVI também está dominada pela perspectiva da relação entre *economia* e *ética*. Ele dedicou uma encíclica inteira – a *Caritas in veritate* – sobre a visão da doutrina social da Igreja sobre a crise econômica mundial de 2008-2009, atendo-se ao núcleo ético da crise, ou melhor, chamando a atenção para “um *deficit* de ética nas estruturas econômicas”⁹⁹⁷ e que estava por trás da crise. A crise, portanto:

⁹⁹³ *Id.*, 2006a, p. 119.

⁹⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁹⁵ RATZINGER; MESSORI, 1985, p. 59.

⁹⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁹⁷ BENTO XVI. **Entrevista concedida aos jornalistas durante a viagem aérea para a África, Viagem Apostólica aos Camarões e Angola** (17-23 março 2009), 17 março de 2009. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090317_africa-interview.html. Acesso em: 24 dezembro 2015.

Demonstrou inclusive o equívoco da convicção de que o mercado é capaz de se regular sozinho, separadamente da intervenção pública e sem o apoio dos critérios morais interiorizados. Esta convicção está alicerçada numa noção depauperada da vida econômica, como uma espécie de mecanismo que se autocalibra, orientado pelo interesse próprio e pela busca do lucro. Como tal, ignora a natureza essencialmente ética da economia como uma atividade *de e para* os seres humanos⁹⁹⁸.

Por isso que Bento XVI defendeu “a estruturação ética dos mercados monetário, financeiro e comercial”⁹⁹⁹. O êxito econômico deve estar baseado em “um fundamento ético sólido, se quiser beneficiar a sociedade de maneira duradoura”¹⁰⁰⁰ e se deve, por exemplo, lutar contra a tendência de identificar o bem unicamente com o proveito, o que acarreta a dissolução do *ethos* a partir de dentro¹⁰⁰¹, colocando o ser humano no centro dos empreendimentos financeiros. “A política deve ter o primado sobre as finanças e a ética deve orientar todas as atividades”¹⁰⁰², asseverava em outras circunstâncias. Para ele, a

⁹⁹⁸ *Id.*, **Discurso aos membros da Pontifícia Academia das Ciências Sociais**, Vaticano, 30 abril 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100430_scienze-sociali.html. Acesso em: 30 dezembro 2015.

⁹⁹⁹ *Id.*, **Discurso aos participantes no Congresso, Visita Pastoral a Verona por ocasião do IV Congresso Nacional da Igreja Italiana**, Feira de Verona, 19 outubro 2006. Disponível em; https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

¹⁰⁰⁰ *Id.*, **Discurso ao Senhor Barry Desker Novo Embaixador da República de Singapura junto da Santa Se por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, 13 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071213_singapore.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

¹⁰⁰¹ *Id.*, **Discurso aos participantes no encontro da Comissão Internacional Democrática de Centro e Democrático-cristã**, Vaticano, 21 setembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070921_idc.html. Acesso em: 14 dezembro 2015.

¹⁰⁰² *Id.*, **Discurso aos Membros da Fundação *Centesimus annus* – Pro Pontífice**, Vaticano, 22 maio 2010. Disponível em:

“abordagem ética integral da vida econômica”¹⁰⁰³ implica o respeito pela dignidade humana, colocando a pessoa como “como finalidade primária dos sistemas de produção e de comércio, assim como das instituições políticas e do bem-estar social”¹⁰⁰⁴.

É exatamente sobre este ponto que ele fala na *Caritas in veritate* – para voltar a ela quando está discorrendo sobre o mercado: “A área econômica não é eticamente neutra nem de natureza desumana e anti-social”¹⁰⁰⁵. Essa perspectiva é confirmada noutra ocasião, quando ele explicita qual era a finalidade essencial da publicação da sua encíclica social. Ele esclarecia:

[...] a ética não é algo *exterior* à economia, a qual como uma técnica poderia funcionar por si, mas é um princípio *interior* da economia, a qual não funciona se não considerar os valores humanos da solidariedade, as responsabilidades recíprocas e se não integrar a ética na construção da própria economia [...]¹⁰⁰⁶.

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100522_centesimus-annus.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

¹⁰⁰³*Id.*, **Discurso aos membros da Pontifícia Academia das Ciências Sociais**, Vaticano, 30 abril 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100430_scienze-sociali.html. Acesso em: 30 dezembro 2015.

¹⁰⁰⁴*Ibid.*

¹⁰⁰⁵*Id.*, **Carta Encíclica *Caritas in veritate* aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**, n. 36,29 junho 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

¹⁰⁰⁶*Id.*, **Entrevista concedida pelo Santo Padre aos jornalistas durante o voo para a República Checa**, Viagem Apostólica à República Checa (26-28 setembro 2009), 26 setembro 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_interview.html. Acesso em: 28 dezembro 2015. O mesmo argumento aparece de forma quase idêntica em: *Id.*, **Entrevista concedida aos jornalistas durante a viagem para Madrid**, Viagem Apostólica a Madrid por ocasião da XXVI Jornada Mundial da Juventude (18-21 agosto 2011), 18 agosto 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110818_madrid.html.

É nesse enquadramento que Bento XVI insere o papel que considera adequado à Igreja e imprescindível à sociedade. Ele insiste que a Igreja não tem “soluções técnicas”¹⁰⁰⁷ para oferecer tanto no âmbito da política estatal (como ficou claro no capítulo anterior) quanto na economia; mas, segundo ele, a Igreja não deve cumprir um papel limitado às atividades caritativas e educacionais, mas deve colocar suas energias em prol da promoção da dignidade humana:

Com esta finalidade, são claramente indispensáveis as energias morais e espirituais, que permitem antepor as exigências da justiça aos interesses pessoais, ou de uma categoria social, ou até de um Estado: aqui apresenta-se de novo para a Igreja um espaço muito amplo, para arraigar estas energias nas consciências, alimentá-las e fortalecê-las¹⁰⁰⁸.

Mais uma vez está a Igreja que age no nível das mentalidades. Claro que uma das preocupações de Bento XVI à luz da *Gaudium et spes* é defender que os âmbitos da política, da ciência e, inclusive, da economia, são considerados legitimamente autônomos. No entanto, ele ressalva que esta autonomia não é absoluta:

xvi/pt/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110818_intervista-madrid.html. Acesso em: 5 janeiro 2016.

¹⁰⁰⁷ *Id.* **Carta Encíclica *Caritas in veritate* aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**, n. 9,29 junho 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

¹⁰⁰⁸ **BENTO XVI. Discurso aos participantes no Congresso, Visita Pastoral a Verona por ocasião do IV Congresso Nacional da Igreja Italiana**, Feira de Verona, 19 outubro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

A sociedade, a economia e o trabalho não representam âmbitos unicamente seculares, e muito menos são alheios à mensagem cristã, mas espaços a serem fecundados com a riqueza espiritual do Evangelho¹⁰⁰⁹.

Portanto, a autonomia da esfera econômica, como da esfera política, é *relativa*.

O tratamento dado à temática econômica, apesar de ter recebido no pontificado espaço numa encíclica inteira, depende de um ponto específico, que é o da moralidade na economia. O teólogo já acentuava a necessidade de que a esfera econômica receba de fora os princípios éticos que contribuem para que o sistema não se autorregule (liberalismo) ou que mesmo faça parecer que das estruturas econômicas justas possa emergir uma moralidade (marxismo) individual. Assim, há um questionamento preciso: somente a participação do laicado católico, a quem compete o exercício do trabalho secular, político e econômico – não à hierarquia – é suficiente para que a Igreja exerça sua função de fonte de energia moral? Resta, também, a dificuldade já apontada de que Ratzinger não determinou precisamente se o catolicismo representa ou não um entrave para o desenvolvimento de um sistema metódico, disciplinado de trabalho que enseje o desenvolvimento capitalista.

¹⁰⁰⁹ BENTO XVI. **Discurso à Confederação dos Cultivadores Diretos “Coldiretti”**, Vaticano, 22 junho 2012. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120622_coldiretti.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

CONCLUSÃO

O caminho trilhado nesta pesquisa conduziu a um panorama complexo, mas ainda assim suscetível de uma análise global, tanto pela densidade do pensamento de Joseph Ratzinger quanto pelo impressionante instrumental teórico oferecido por Max Weber. A análise concentrou-se numa aproximação entre a sociologia do alemão Weber – que não tinha, segundo ele mesmo, um ouvido musical para religião – e a teologia e o magistério do alemão Ratzinger-Bento XVI. Assim, esta pesquisa permanece um ponto de vista *específico* sobre o tema em questão: foram mobilizadas duas extensas abordagens do catolicismo: aqui a sociologia põe luz sobre a teologia e a doutrina. Ou seja, esta tese se manteve, por assim dizer, no nível teórico-doutrinal (abstrato), prescindido do nível da práxis (concreto) e das aplicações históricas que possam ter surgido das doutrinas defendidas pelo autor em tela. A incidência desses princípios no cotidiano da instituição católica foge ao escopo desta pesquisa, deixando aberta a possibilidade para análises nessa direção.

Mas retomando os dois momentos de análise, na perspectiva *diacrônica*, ligada à origem genealógica da modernidade, Ratzinger defende que o princípio da racionalização se dá precisamente com a profecia judaica: uma singular irrupção na história das religiões que colocou em curso uma potência racionalizante e, sobretudo, desmitificadora, desmitologizante. O judaísmo, atrelando-se à ideia de uma divindade supra-nacional, coloca-se como crítica dos deuses nacionais; rejeita o politeísmo, esvaziando o cosmos de qualquer vestígio de divindade. O judaísmo se entendia como uma religião racional, lido, assim, como uma das grandes *ilustrações* da história. Aqui, o desencantamento segundo Ratzinger está mais para a desmitologização de Adorno e Horkheimer, que afirmavam o desencantamento como o programa do esclarecimento. Ressalte-se que o tema da magia não está aqui em primeiro plano, mas a ideia de *mito*. É interessante notar que a contraposição habitual ao mito é precisamente à filosofia, enquanto à oposição em termos mais weberianos é da religião em relação à magia. Por isso, o cristianismo (primitivo, sem a distinção nascida no final do primeiro século entre vertentes distintas) é visto por Ratzinger também como *religião racional*, mas antes como continuidade e plenitude da filosofia antiga, tendo-se descolado da história das religiões de então. Ratzinger, ao contrário de Weber, não classifica a comunidade nascida da pregação de Jesus como um movimento anti-intelectual ou mesmo supra-intelectual. Para Ratzinger

é *essencial* no cristianismo esse traço *racional*. Ratzinger também não ressaltava qualquer elemento mágico no cristianismo; é claro que na perspectiva do teólogo, não entra em questão a persistência da ação ou da mentalidade mágica no âmbito dos sacramentos e dos milagres. Sua narrativa está centrada no âmbito da especulação filosófica e teológica, na formulação e sistematização da doutrina empreendida, sobretudo, pelos ditos Padres da Igreja (sacerdotes ou leigos), intelectuais dos primeiros séculos que se propuseram a aprofundar o encontro entre a fé judaica e herança da filosofia helênica que já teria se dado dentro do próprio cânon bíblico. Assim, Ratzinger, fiel a uma orientação agostiniana que o afasta do ponto de vista teológico de Tertuliano, rejeita que a fé leve necessariamente o fiel a oferecer o *sacrifício do intelecto* que Weber mostra inevitável àquele que recusa o destino deste tempo dominado pela racionalização e pelo desencantamento do mundo. Ainda assim, coincide a visão do judaísmo, enquanto contrasta a leitura do cristianismo. Para Weber, o cristianismo primitivo, do ponto de vista do desencantamento religioso do mundo representou um passo atrás no processo iniciado pela profecia judaica, retomado e radicalizado muito tempo depois pelo protestantismo ascético. Para Ratzinger, o cristianismo (como conjunto unitário) representou um avanço e um aprofundamento da herança judaica.

O segundo momento da análise, a perspectiva *sincrônica*, mostrou a visão de Ratzinger-Bento XVI das esferas intelectual (filosofia, técnica, ciência), política e econômica em sua *tensão* permanente com a esfera religiosa. A defesa dele é que há possibilidade de diálogo, de aproximação, de conciliação, de colaboração entre estas esferas. No caso da primeira esfera, a intelectual (que abarca também o terceiro capítulo) há uma longa descrição do processo de ruptura entre filosofia e teologia, mas no fim aparece a defesa ratzingeriana que ambas devem estar correlacionadas; o mesmo se dá com a esfera científica: a religião não se opõe à ciência (Weber mesmo tinha dito que a religião pode, em muitos casos, conectar-se mais facilmente com a ciência empírica). A razão disto é que ambas remetem a domínios distintos da realidade. Nesse caso, Ratzinger questiona a subjetivação da religião e a eleição do objetificável como o único passível de conhecimento, excluindo, relegando Deus ou mesmo a transcendência para o âmbito privado-íntimo. Ratzinger recusa, nesse sentido, a principal consequência do desencantamento científico (o que não poderia ser diferente num homem religioso): o mundo não é mero mecanismo causal, como Weber enunciou. Por trás dele segue a presença divina, de uma Razão superior e criadora, de um *Logos*, que

guia e ordena o cosmos. Assim, aquilo que a ciência não pode conferir, na visão weberiana, na ratzingeriana segue possível por meio da religião: um mundo tem um sentido, uma significação. Cabe à religião e não à ciência descobri-lo.

Coincidem, no entanto, a visão weberiana e a ratzingeriana quanto à relação entre ética e ciência: para Weber, se a ciência não vê o mundo senão como uma verdadeira batalha entre valores, ela mesma não pode legitimar ou defender um ou outro valor; deste modo, da ciência não nasce nem o *ethos* nem a fundamentação da escolha de um valor em particular. Para Ratzinger, uma ciência que se reduz aos dados sujeitos à experimentação, limitando-se à matéria, não pode gerar valores orientadores do agir. Nesse sentido, segue vivo e em pé o papel de fonte moral da religião, sobretudo a cristã.

Quanto à relação com esfera política, Ratzinger a lê, sim, do ponto de vista sincrônico, mas antes diacrônico. Ele defende que a divisão, a dualidade entre as esferas político-secular e eclesiástico-religiosa é, também, fruto de uma novidade trazida pelo cristianismo ao mundo antigo. O cristianismo, recusando a aceitar a pretensão sacral do Império Romano, inaugura uma nova forma de relacionamento com esfera política: a religião não se reduz mais a um cerimonial formalista e nem mesmo a uma ideologia estatal legitimadora das exigências do poder imperial-absoluto, mas antes é um *limite* imposto a este poder, quando quer ser a realização das mais altas expectativas humanas (esse mesmo critério Ratzinger transpõe para a sua análise do marxismo).

Assim nasce, para Ratzinger, o moderno conceito de laicidade do Estado. O que implica, também, o cristianismo se veria como promotor da *liberdade religiosa* e da *tolerância*, apesar de que em certos períodos históricos, muitos deles longos, com o Medievo, o dualismo Igreja-Estado sofreu graves retrocessos. A visão de Ratzinger acentua a pertença voluntária à Igreja, que deveria prescindir dos meios estatais para a sua expansão numérica e para o incremento do seu poder econômico. Tal leitura contrasta com o conceito sociológico de Igreja manejado por Weber, que vê tal instituição como universalista e que não consideraria problemática a identificação da pertença ao Estado com a filiação eclesial.

No tocante à esfera econômica e a Igreja católica ficou bem nítido que Ratzinger não privilegia o assunto. Claro que especialmente como Papa tocou diversas vezes na temática econômica; e uma encíclica inteira dedicada ao tema o exemplifica bem. Mas o tema de que se ocupa esta tese é exatamente buscar o papel específico da Igreja frente à esfera econômica. Os discursos e a própria encíclica devem ser

interpretados nesse horizonte maior. Nesse sentido, tanto na sua teologia – onde, de fato, a temática econômica é escassa – quanto em seu magistério, a Igreja tem função *moral* frente à economia: a Igreja pode propor valores àqueles que se dedicam à atividade econômica (os leigos, neste caso). Quais valores estão expressos nos documentos magisteriais, mas sobretudo na “doutrina social” da Igreja. Nesse sentido, o ensino de Ratzinger-Bento XVI não difere essencialmente dos magistérios papais anteriores.

Não há também indícios de uma aversão ao capitalismo da parte de Ratzinger. Nem mesmo a indiferença absoluta frente à esfera em questão, mas é verdade que não há um discurso legitimador do ganho nem do capitalismo. Há, sim, um acento sobre a influência sobre a mentalidade, sobre os valores que devem reger a esfera econômica. Weber dizia que nesse campo a influência católica é tradicionalista e negativa. Isto, a partir da exigüidade do pensamento de Ratzinger, não é possível extrair. Ademais, a ideia de uma ética orgânica só aparece no sentido de que a atividade econômica é, sobretudo, tarefa do laicato, não abrangendo a hierarquia neste caso. Assim, não há uma ética comum de trabalho para todos os extratos católicos e segue a distinção entre atividade extra e intramundana. Não há, como se viu, diferentemente do que fez com a esfera intelectual, na descrição de Ratzinger, um discurso sobre o papel do catolicismo na emergência e na configuração do sistema capitalista.

Lançando um olhar geral sobre a sistematização apresentada nesta pesquisa, resta a necessidade de um desenho mais claro do conceito de modernidade apresentado em Ratzinger. Para ele, modernidade significa, em termos gerais, *o avanço da confiança na razão* e, ao mesmo tempo, *a redução do conceito de razão (aos dados submetidos à experimentação)*. Nesse sentido é que seu conceito é *dialético*, ao qual estão agregadas as seguintes notas: 1) o mundo é apenas mundo (mundanidade essencial); 2) o mundo pode ser feito (factibilidade do mundo); 3) autonomização das realidades temporais em relação à esfera religiosa 4) transição do pensamento metafísico para o pensamento técnico; 5) distanciamento entre fé e razão; 6) divisão radical entre sujeito e objeto e a consequente subjetivação da moral e da religião; 7) acento no valor do progresso e da liberdade; 8) desconsideração da questão da verdade. São estes alguns dos temas correlatos que podem ser sumarizados.

Ratzinger, entretanto, não pode ser necessariamente listado entre os antimodernos. Está entre aqueles que *aceitam a modernidade*, mas rejeitam aquilo que consideram os seus desvios. Weber mesmo

mostrava que ao mesmo tempo em que o protestantismo ascético enseja a moderna conduta capitalista, rejeitava elementos inteiros do mundo moderno. Nesse sentido, Ratzinger mobiliza uma série de usos de secularização também na dupla acepção negativa e positiva: há continuidades da modernidade em relação à fé cristã, mas também rupturas (elementos novos em relação à matriz cristã). Muitos elementos modernos não são mais que derivações do contexto vital oferecido pelo cristianismo; tanto a pesquisa técnico-científica quanto a distinção clara entre Igreja e Estado são para ele frutos de condições favoráveis dadas pelo contexto criado pelo cristianismo. Assim, ele não recusa a modernidade e não deseja voltar atrás.

Nisso está fundada também a sua leitura do Vaticano II: não há rejeição da modernidade e pode haver abertura para ele pois a Igreja não deveria recusar aquilo que vem, de algum modo, da doutrina que prega. Mas ao mesmo tempo é um firme opositor do que entende com uma visão unilateral da realidade, restrita ao verificável; recusa, ainda, a impossibilidade de conhecer a verdade (que em alguns momentos aparece sob a égide da *pós-modernidade*), seja no âmbito científico seja no político. Assim, a *dialética da modernidade* de Ratzinger oscila entre abertura de um lado e rejeição peremptória de derivações específicas de outro.

Em síntese, o teólogo que chegou ao mais alto posto da Igreja não recusou a herança “modernizadora” do Vaticano II, mas acentuou aquelas que ele considera que são as patologias da modernidade. É preciso saber – e isso fica como ensejo para pesquisas futuras – em que medida esse diagnóstico ratzingeriano repercutiu na dinâmica interna e externa do catolicismo no início do século XXI, nos seus diversos extratos; em que medida acentuou as lutas internas entre grupo dissonantes, para aí descobrir com mais precisão a influência *prática* do papado do intelectual, que pode ter ido além da inaudita renúncia ao pontificado por ele realizada em 2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.2006.

ALBERIGO, Giuseppe. João XXIII e o Vaticano II. In: BEOZZO, José Oscar; ALBERIGO, Giuseppe. **Herança espiritual de João XXIII**: olhar posto no amanhã. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 9-38.

_____. **História do Concílio Vaticano II**, 2 vol. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Breve história do Concílio Vaticano II**: (1959-1965). Aparecida, São Paulo: Santuário, 2006.

ALBINI, Christian. Dio nell'evoluzione. Una prospettiva processuale. **Rassegna di Teologia**, v. 50, n. 3, p. 357-375, 2009.

ALCUBIERRE, Jesús Ascaso. **Iglesia y democracia**. Estudio del magisterio eclesial desde León XIII a Benedicto XVI. Thesis ac Doctoratum in Sacra Theologia fatalitem XXXX, Romae, 2011.

ALVIANI, Alessandro. Líder da esquerda alemã elogia Bento XVI, “teólogo da modernidade”. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 26 agosto 2011. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/46748-lider-da-esquerda-alema-elogia-bento-xvi-teologo-da-modernidade->. Acesso em: 21 abril 2014.

ANTONIO, Manuel Valeriano. Lectio brevis: La aportación teológico-magisterial del Papa Benedicto XVI al tema de la ley natural. **Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos**, n. 13, 2011, p. 65-74.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**, 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. O Papa precisa do marxismo? A incompatibilidade entre a fé cristã e a fé marxista. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, 2012, p. 1042-1059.

AUCANTE, Vicente. Création et évolution: la pensée de Benoît XVI. **Nouvelle Revue Théologique**, v. 13, n. 3, p. 160-168, 2008.

BALAGUER, Vicente. Biblia, razón y fe. **Scripta Theologica**, v. 39, n. 3, p. 783-799, 2007.

BARRIO-MAESTRE, José María. Circularidad fe-razón en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. **Pensamiento y cultura**, vol. 16, n. 1, p. 169-201, jun. 2013.

BECCHI, Paolo; TIBALDEO, Roberto Franzini. Né Darwinismo né Intelligent Design. Um confronto tra Hans Jonas e Joseph Ratzinger. **Annuario Filosofico: Centro Studi Filosofico-religiosi “Luigi Pareyson”**, n. 29, p. 242-275, 2013.

BELLOCO, Arturo. El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI. **Humanidades**, v. 10, n. 1, p. 81-100, 2010.

BORGHESI, Massimo. **Senza legami**. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI. Roma: Edizioni Studium, 2014.

BENTO XVI. **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé**, Vaticano, 12 maio 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20050512_diplomatic-corps.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

_____. **Carta ao Cardeal Jean-Louis Tauran no XXV aniversário da visita de João Paulo II à UNESCO**, Vaticano, 24 maio 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20050524_card-tauran.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

_____. **Discurso durante a visita oficial ao presidente da República Italiana**, 24 junho 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/june/documents/hf_ben-

xvi_spe_20050624_president-ciampi.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

_____. **Discurso durante o encontro com o Clero da Diocese de Aosta**, Vaticano, 25 julho 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html. Acesso em: 3 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor David Douglas Hamadziripi, Novo Embaixador do Zimbábue junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 16 junho 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050616_ambassador-zimbabwe.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

_____. **Entrevista a representantes de canais televisivos alemães e da Rádio Vaticano em preparação para a viagem à Alemanha**, Vaticano, 5 agosto 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060805_intervista.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Discurso no encontro com os Bispos alemães, Viagem Apostólica a Colônia por ocasião da XX Jornada Mundial da Juventude**, 21 agosto 2005. Disponível em https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050821_german-bishops.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Iván Guillermo Rincón Urdaneta, Novo Embaixador da República Bolivariana da Venezuela junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 25 agosto 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050825_ambassador-venezuela.html. Acesso em: 04 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao 2º grupo de Bispos da Conferência Episcopal do México em visita “Ad limina Apostolorum**, Vaticano, 15 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050915_ad-limina-mexico-ii.html. Acesso em: 4 dezembro de 2015.

_____. **Discurso durante a Audiência aos Rabinos-Chefes de Israel**, Vaticano, 15 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050915_rabbini-israele.html. Acesso em: 28 agosto 2016.

_____. **Discurso ao Senhor Luis Felipe Bravo Mena Novo Embaixador do México junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, 23 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050923_ambassador-mexico.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao terceiro grupo de Bispos da Conferência Episcopal do México em visita “Ad limina Apostolorum**, Vaticano, 23 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050923_ad-limina-mexico-iii.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Luis Felipe Bravo Mena Novo Embaixador do México junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 23 setembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050923_ambassador-mexico.html. Acesso em: 4 dezembro 2015.

_____. **Homilia na Concelebração Eucarística de Abertura da XI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos**, Vaticano, 2 outubro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20051002_opening-synod-bishops.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

_____. **Lettera al Presidente del Senato Marcello Pera in occasione del Convegno di Norcia “Libertà e Laicità”**, Vaticano, 15 de outubro de 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051015_senatore-pera.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

_____. **Angelus**, Vaticano, 30 outubro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20051030.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos prelados da Conferência Episcopal da Áustria por ocasião da visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 5 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051105_adlimina-austria.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal da República Checa em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 18 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051118_adlimina-rep-ceca.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes na X Conferência Internacional sobre o Genoma Humano organizada pelo Pontifício Conselho para a Pastoral no campo da saúde**, Vaticano, 19 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051119_pastorale-salute.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes na 33ª Conferência da Organização e a Agricultura (FAO)**, Vaticano, 24 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051124_conference-fao.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

_____. **Discurso durante a visita à Universidade Católica do Sagrado Coração de Roma**, Vaticano, 25 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051125_universita-sacro-cuore.html. Acesso em: 5 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal da Polônia em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 26 novembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051126_adlimina-polonia.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Antoni Morell Mora Novo Embaixador de Andorra junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 1 dezembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_ambassador-andorra.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

_____. **Discurso à Senhora Konji Sebati Nova Embaixadora da República da África do Sul junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 1 dezembro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_ambassador-sud-africa.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Félix Kodjo Sagbo Novo Embaixador do Togo junto da Santa Sé junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 1 dezembro 2005. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_ambassador-togo.html. Acesso em: 6 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao segundo grupo de Bispos da Polônia em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 3 dezembro 2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051203_adlimina-polonia-ii.html. Acesso em: 7 dezembro 2015.

_____. *Angelus*, Vaticano, 4 dezembro 2005. Disponível em:
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20051204.html.
 Acesso em: 7 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos membros da Delegação do Conselho Metodista Mundial**, Vaticano, 9 dezembro 2005. Disponível em:
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051209_methodist-council.html. Acesso em: 7 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao segundo grupo de Bispos da Polônia em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 3 dezembro 2005. Disponível em:
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051203_adlimina-polonia-ii.html. Acesso em: 7 dezembro 2015.

_____. **Discurso do Papa Bento XVI aos Cardeais, Arcebispos e prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal**, Vaticano, 22 dezembro 2005. Disponível em:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_po.html. Acesso em: 09 abril 2013.

_____. **Carta Encíclica *Deus caritas est* aos Bispos, aos Presbíteros e aos Diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão**, Vaticano, 25 dezembro 2005. Disponível em:
http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

_____. **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé para a apresentação dos bons votos de Ano Novo**, Vaticano, 9 janeiro 2006. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101220_curia-auguri.html. Acesso em: 10 janeiro 2016.

_____. **Discurso à Comissão preparatória da III Assembleia Ecumênica Europeia**, Vaticano, 26 janeiro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060126_ecumenical-assembly.html. Acesso em: 7 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes no Seminário promovido pela Congregação para a Educação Católica**, Vaticano, 1 abril 2006. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060401_cath-educ.html. Acesso em: 9 dezembro 2015.

_____. **Encontro com os jovens de Roma e do Lácio em preparação para a XXI Jornada Mundial da Juventude**, Vaticano, 6 abril 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060406_xxi-wyd.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos membros da Conferência Episcopal Italiana reunidos para a 56ª Assembleia**, Vaticano, 18 maio 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060518_cei.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos bispos dos Países Bálticos em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 23 junho 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20060623_ad-limina-baltico.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

_____. **Discurso na Celebração Ecumênica na Catedral de Regensburg**, Viagem Apostólica a München, Altötting e Regensburg (9-14 setembro 2006), 12 setembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_vespri-regensburg.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

_____. **Discurso no Encontro com os Representantes das Ciências. Aula Magna da Universidade de Regensburg: “Fé, razão e universidade: recordações e reflexões”, Viagem Apostólica a München, Altötting e Regensburg(9-14 setembro 2006)**, 12 setembro 2006. Disponível em:
https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

_____. **Discurso aos participantes no Congresso, Visita Pastoral a Verona por ocasião do IV Congresso Nacional da Igreja Italiana**, Feira de Verona, 19 outubro 2006. Disponível em;
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes na Assembleia Plenária da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 6 novembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061106_academy-sciences.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Discurso na conclusão do encontro com os bispos da Suíça**, Vaticano, 9 novembro 2006. Disponível em:
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061109_concl-swiss-bishops.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos bispos da Conferência Episcopal da República Federal da Alemanha em visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 10 novembro 2006. Disponível em:
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061110_ad-limina-germany.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Discurso durante o encontro com Sua Excia. o Senhor Giorgio Napolitano, Presidente da República Italiana**, Vaticano, 20 novembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061120_italian-president.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Encontro com os jornalistas antes da partida do aeroporto de Roma, Viagem Apostólica à Turquia (28 novembro – 1 dezembro 2006)**, 28 novembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_intervista.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes no 56º Congresso Nacional de Estudo promovido pela União dos Juristas Católicos Italianos**, Vaticano, 9 dezembro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes no Congresso sobre a lei moral natural promovido pela Pontifícia Universidade Lateranense**, Vaticano, 12 fevereiro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul.html. Acesso em: 12 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes na Assembleia Geral da Pontifícia Academia para a Vida**, Vaticano, 24 fevereiro 2007. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070224_academy-life.html. Acesso em: 12 dezembro 2015.

_____. **Encontro e Celebração das Vésperas com os Bispos do Brasil**, Viagem Apostólica ao Brasil por ocasião da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, São Paulo, 11 maio 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070511_bishops-brazil.html. Acesso em: 13 dezembro 2015.

_____. **Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe**, Viagem Apostólica ao Brasil por ocasião da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, Aparecida, 13 maio 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html. Acesso em: 13 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos Membros da Fundação *Centesimus annus* – Pro Pontífice**, Vaticano, 22 maio 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100522_centesimus-annus.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

_____. **Discurso à LVII Assembleia Geral da Conferência Episcopal Italiana**, Vaticano, 24 maio 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070524_cei.html. Acesso em: 13 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes do Conselho de Administração da Pontifícia Fundação “Populorum Progressio” para a América Latina**, Vaticano, 14 junho 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070614_populorum-progressio.html. Acesso em: 14 dezembro 2015.

_____. **Discurso com o Clero das Dioceses de Belluno-Feltre e Treviso**, Auronzo di Cadore, 24 julho 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore.html. Acesso em: 14 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Embaixador Antonio Zanardi Landi Novo Embaixador da Itália junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 4 outubro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071004_ambasciatore-italia.html. Acesso em: 15 dezembro 2015.

_____. **Encontro com as Autoridades e com o Corpo Diplomático realizado no Hofburg, Viagem Apostólica à Áustria por ocasião do 850º aniversário da Fundação do Santuário de Mariazell**, Viena, 7 setembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070907_hofburg-wien.html. Acesso em: 14 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes no encontro da Comissão Internacional Democrática de Centro e Democrático-cristã**, Vaticano, 21 setembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070921_idc.html. Acesso em: 14 dezembro 2015.

_____. **Mensagem à Presidência da Conferência Episcopal Italiana por ocasião da 45ª Semana Social dos Católicos Italianos**, Vaticano, 12 outubro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20071012_settimane-sociali.html. Acesso em: 15 dezembro 2015

_____. **Carta Encíclica *Spe salvi* aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a esperança cristã**, 30 novembro 2007. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acesso em: 28 agosto 2016.

_____. ***Angelus***, Vaticano, 2 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20071202.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Barry Desker Novo Embaixador da República de Singapura junto da Santa Se por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 13 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071213_singapore.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

_____. **Discurso no encontro com os universitários de Roma**, Vaticano, 13 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071213_universitari.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos Prelados da Conferência Episcopal do Japão por ocasião da visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 15 dezembro 2007. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071215_japan.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

_____. _____. **Discurso para o Encontro na Universidade de Roma “La Sapienza”**, Vaticano, 17 janeiro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html. Acesso em: 4 janeiro 2016.

_____. **Carta à Diocese e à Cidade de Roma sobre a tarefa urgente da formação das novas gerações**, Vaticano, 21 janeiro 2008. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

_____. **Discurso à Congregação para a Doutrina da Fé reunida em Sessão Plenária**, Vaticano, 31 janeiro 2008. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080131_dottina-fede.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes na Assembleia Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura**, Vaticano, 8 março 2008.

Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html. Acesso em: 20 dezembro 2015.

_____. **Colóquio com os jornalistas durante o voo para Washington**,

Viagem Apostólica aos Estados Unidos da América e visita à Sede da Organização das Nações Unidas, Vaticano, 15 abril 2008. Disponível

em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080415_intervista-usa.html. Acesso em: 21 dezembro 2015.

_____. **Respostas às perguntas dos Bispos Americanos, Encontro com os Bispos dos Estados Unidos da América**, Viagem Apostólica aos Estados Unidos da América e visita à Sede da Organização das Nações Unidas, Santuário Nacional da Imaculada Conceição de Washington, D.C, 16 abril 2008. Disponível em:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080416_response-bishops.html. Acesso em: 21 dezembro 2015.

_____. **Discurso no Encontro com os membros da Assembleia Geral das Nações Unidas, Viagem Apostólica aos Estados Unidos da América e visita à Sede da Organização das Nações Unidas**, Nova Iorque, 18 abril 2008. Disponível em:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html. Acesso em: 21 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes no Congresso Promovido pela Fundação “Centesimus Annus Pro Pontifice”**, Vaticano, 31 maio

2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080531_centesimus-annus.html. Acesso em: 22 dezembro 2015.

_____. **Discurso na Abertura do Congresso Eclesial da Diocese de Roma**, Basílica de São João de Latrão, Roma, 9 junho 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080609_convegno-diocesi-rm.html. Acesso em: 9 janeiro 2016.

_____. **Discurso na Cerimônia de Boas-vindas, Encontro com as autoridades de Estado no Palácio Eliseu, Viagem Apostólica à França por ocasião do 150º aniversário das Aparições de Lourdes (12-15 setembro 2008)**, Paris, 12 setembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-elysee.html. Acesso em: 22 dezembro 2015.

_____. **Audiência geral**, Vaticano, 17 setembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080917.html. Acesso em: 22 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes do Congresso promovido pela Pontifícia Universidade Lateranense por ocasião do 10º aniversário da Carta Encíclica “Fides et Ratio”**, Vaticano, 16 outubro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes na Assembleia Plenária da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 31 outubro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081031_academy-sciences.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Vytautas Alisauskas Novo Embaixador da República da Lituânia junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 7 novembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081107_ambassador-lithuania.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Sante Canducci Novo Embaixador da República de São Marino junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 13 novembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081113_ambassador-san-marino.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos administradores municipais**, Visita do Santo Padre ao Capitólio de Roma, 9 março 2009. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090309_campidoglio-sindaco.html. Acesso em: 24 dezembro 2015.

_____. **Entrevista concedida aos jornalistas durante a viagem aérea para a África, Viagem Apostólica aos Camarões e Angola** (17-23 março 2009), 17 março de 2009. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090317_africa-interview.html. Acesso em: 24 dezembro 2015.

_____. **Carta Encíclica *Caritas in veritate* aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**, n. 41, 29 junho 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 dezembro 2015.

_____. **Discurso ao Senhor Héctor Federico Ling Altamirano Novo Embaixador do México junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 10 julho 2009. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20090710_ambassador-messico.html. Acesso em: 29 dezembro 2015.

_____. **Entrevista concedida pelo Santo Padre aos jornalistas durante o voo para a República Checa**, Viagem Apostólica à República Checa (26-28 setembro 2009), 26 setembro 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_interview.html. Acesso em: 28 dezembro 2015.

_____. _____. **Homilia**, Santa Missa, Viagem Apostólica à República Tcheca (26-28 setembro 2009), Aeroporto Tu *Tuřany de Brno*, 27 setembro 2009. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090927_brno.html. Acesso em: 28 dezembro 2015.

_____. **Discurso aos participantes no Congresso, Visita Pastoral a Verona por ocasião do IV Congresso Nacional da Igreja Italiana**, Feira de Verona, 19 outubro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html. Acesso em: 11 dezembro 2015.

_____. **Mensagem ao Reitor da Universidade Lateranense por ocasião do Congresso “Do Telescópio de Galileu à Cosmologia Evolutiva. Ciência, Filosofia e Teologia em diálogo”**, Vaticano, 26 novembro 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20091126_fisichella-telescopio.html. Acesso em: 28 dezembro 2015.

_____. **Encontro com os jornalistas durante o voo para Portugal, Viagem Apostólica a Portugal no 10º aniversário da Beatificação de Jacinta e Francisco, Pastorinhos de Fátima** (11-14 maio 2010), 11 maio 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview.html. Acesso em: 9 janeiro 2016.

_____. **Discurso aos participantes no VI Congresso Europeu de Professores Universitários**, Vaticano, 7 junho 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_docenti-univ.html. Acesso em: 22 dezembro 2015.

_____. **Discurso à Senhora Cristina Castañer-Ponce Enrile Nova Embaixadora das Filipinas junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 27 outubro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081027_ambassador-philippines.html. Acesso em: 23 dezembro 2015.

_____. **Discurso à Cúria Romana no tradicional encontro para os bons votos de Natal**, Vaticano, 21 dezembro 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071221_curia-romana.html. Acesso em: 17 dezembro 2015.

_____. **Audiência geral**, 16 dezembro 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091216.html. Acesso em: 28 dezembro 2015.

_____. **Palavras na Visita à Comunidade Judaica de Roma**, 17 Janeiro 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_sinagoga.html. Acesso em: 28 agosto 2016.

_____. **Discurso aos membros da Pontifícia Academia das Ciências Sociais**, Vaticano, 30 abril 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100430_scienze-sociali.html. Acesso em: 30 dezembro 2015.

_____. **Discurso no Encontro com o Mundo da Cultura**, Viagem Apostólica a Portugal no 10º aniversário da Beatificação de Jacinta e Francisco, Pastorinhos de Fátima (11-14 maio 2010), Centro Cultural de Belém, Lisboa, 12 maio 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100512_incontro-cultura.html. Acesso em: 31 dezembro 2015.

_____. **Discurso à Plenária do Pontifício Conselho para os Leigos**, Vaticano, 21 maio 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100521_pc-laici.html. Acesso em: 31 dezembro 2015.

_____. **Entrevista durante o voo rumo ao Reino Unido**, Viagem Apostólica ao Reino Unido (16-19 setembro 2010), 16 setembro 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100916_interv-regno-unito.html. Acesso em: 1 janeiro 2016.

_____. **Discurso no Encontro com as Autoridades Cíveis**, Viagem Apostólica ao Reino Unido (16-19 setembro 2010), Parlamento de Londres, 17 setembro 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html.

_____. **Discurso ao Senhor Manuel Tomás Fernandes Pereira Novo Embaixador de Portugal junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 22 outubro de 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101022_ambassador-portogallo.html.

_____. **Discurso aos participantes da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 28 outubro 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101028_pont-academy-sciences.html.

_____. **Discurso à Federação Italiana dos Semanais Católicos**, Vaticano, 26 novembro 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20101126_settimanali-cattolici.html. Acesso em: 2 janeiro 2016.

_____. **Mensagem para a Celebração do XLIV Dia Mundial da Paz. Liberdade Religiosa, Caminho para a Paz**, Vaticano, 8 dezembro 2010 - 1 janeiro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html. Acesso em: 3 dezembro 2016.

_____. **Discurso ao Senhor Francesco Maria Greco, Novo Embaixador da Itália junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das cartas credenciais**, Vaticano, 17 dezembro 2010. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101217_ambassador-italia.html. Acesso em: 10 janeiro 2010.

_____. **Mensagem para a Celebração do XLIV Dia Mundial da Paz. Liberdade Religiosa, Caminho para a Paz**, Vaticano, 8 dezembro 2010 - 1 janeiro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html. Acesso em: 3 dezembro 2016.

_____. **Mensagem para a inauguração do Pátio dos Gentios organizada em Paris pelo Pontifício Conselho para a Cultura**, Vaticano, 25 março 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110325_parvis-gentils.html. Acesso em: 3 janeiro 2016.

_____. **Homilia na Vigília Pascal na Noite Santa**, Vaticano, 23 abril 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110423_veglia-pasquale.html. Acesso em: 3 janeiro 2016).

_____. **Mensagem à Plenária da Pontifícia Academia das Ciências Sociais**, Vaticano, 29 abril 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences.html. Acesso em: 3 janeiro 2016.

_____. **Discurso ao Congresso Internacional promovido pelo Pontifício Conselho “Justiça e Paz” para o 50º aniversário da “Mater et Magistra” de João XXIII**, Vaticano, 16 maio 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110516_justpeace.html. Acesso em: 4 janeiro 2016.

_____. **Discurso no Encontro com Exponente da Sociedade Civil, do Mundo Político, Acadêmico, Cultural e Empresarial, com o Corpo Diplomático e com os Líderes Religiosos**, Viagem Apostólica à Croácia (4-5 junho 2011), Teatro Nacional Croata – Zagreb, 4 junho 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20110604_cd-croazia.html.

_____. **Entrevista concedida aos jornalistas durante a viagem para Madrid**, Viagem Apostólica a Madrid por ocasião da XXVI Jornada Mundial da Juventude (18-21 agosto 2011), 18 agosto 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110818_intervista-madrid.html. Acesso em: 5 janeiro 2016.

_____. **Mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado (2012): “Migrações e novas evangelizações”**, Vaticano, 21 setembro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20110921_world-migrants-day.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

_____. **Discurso no Encontro com os representantes do Conselho da “Igreja Evangélica na Alemanha”**, Viagem Apostólica à Alemanha (22-25 setembro 2011), Sala do Capítulo do ex-Convento dos Agostinianos de Erfurt, 23 setembro 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

_____. **Discurso no Encontro com os Católicos comprometidos na Igreja e na sociedade**, Viagem Apostólica a Alemanha (22-25 setembro 2011), Konzert de Friburgo, 25 setembro 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

_____. **Homilia na Santa Missa para a Nova Evangelização**, Vaticano, 16 outubro 2011. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20111016_nuova-evang.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

_____. **Discurso aos participantes na Conferência Internacional sobre as estaminais promovido pelo Pontifício Conselho para a Cultura**, Vaticano, 12 novembro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20111112_stem-cells.html. Acesso em: 6 janeiro 2016.

_____. **Angelus**, Vaticano, 27 novembro 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20111127.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

_____. **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé para a troca de bons votos de início de ano**, Vaticano, 9 janeiro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

_____. **Discurso aos Bispos dos Estados Unidos da América por ocasião da visita “ad limina Apostolorum”**, Vaticano, 19 janeiro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120119_bishops-usa.html. Acesso em: 7 janeiro 2012.

_____. **Discurso aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida**, Vaticano, 25 fevereiro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20120225_acdlife.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

_____. **Entrevista concedida aos jornalistas durante a viagem para o México**, Viagem Apostólica ao México e à República de Cuba (23-29 março 2012), 23 março 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20120323_incontro-giornalisti.html. Acesso em: 7 janeiro 2012.

_____. **Discurso na Visita à Universidade Católica do Sagrado Coração no 50º aniversário da Fundação da Faculdade de Medicina e Cirurgia da Policlínica Agostino Gemelli**, Roma, 3 maio 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120503_gemelli.html. Acesso em: 7 janeiro 2016.

_____. **Discurso à Assembleia Geral da Conferência Episcopal Italiana**, Vaticano, 24 maio 2012. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120524_cei.html. Acesso em: 9 janeiro 2016.

_____. **Discurso no Encontro com as autoridades, Visita Pastoral à Arquidiocese de Milão e VII Encontro Mundial das Famílias (1-3 junho 2012)**, Milão, 2 junho 2012. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_autorita-milano.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

_____. **Discurso à Confederação dos Cultivadores Diretos “Coldiretti”**, Vaticano, 22 junho 2012. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120622_coldiretti.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

_____. **Discurso no Encontro com os Bispos que participaram no Concílio Vaticano II e os presidentes das Conferências Episcopais**, Vaticano, 12 outubro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121012_vescovi-concilio.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

_____. **Discurso aos participantes na Plenária da Pontifícia Academia das Ciências**, Vaticano, 8 novembro 2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121108_academy-sciences.html. Acesso em: 8 janeiro 2016.

_____. **Encontro com o clero de Roma**, 14 fevereiro 2013. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html. Acesso em: 06 abril 2016.

_____. **Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé para a apresentação dos bons votos de ano novo**, Vaticano, 9 janeiro 2006. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060109_diplomatic-corps.html.

BLANCO, Pablo. **Joseph Ratzinger: uma biografia**. São Paulo: Quadrante, 2005a.

_____. **Razón y cristianismo**. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones. Madrid: Rialp, 2005b.

_____. Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965). **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 15, p. 43-66, 2006a.

_____. *Logos*. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra. **Límite**, v. 1, n. 14, p. 57-86, 2006b.

_____. **Benedicto XVI, el papa alemán.** Barcelona- Ciudad de México:Planeta, 2010.

_____. **La Teología de Joseph Ratzinger.** Una introducción. Madrid: Palabra, 2011.

_____. El concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II. **Anuario de Historia de la Iglesia**, v. 21, p. 245-281, 2012.

_____. **Teología, Vaticano II y Evangelización según Joseph Ratzinger/Benedicto XVI.** Nuevos estudios, Pamplona, EUNSA, 2013.

_____. Benedicto XVI, ¿un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger, **Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología**, v. 9, n. 29, p. 35-62, 2014.

_____. **Bento XVI: Um mapa de suas ideias.** São Paulo: Molokai, 2016.

BERETTA, Simona. Development Driven by Hope and Gratuitousness: The Innovative Economics of Benedict XVI. In: CAVADINI, John C., 2012, p. 187-214.

BOEVE, Lieven. *Gaudium et spes* and the crisis of modernity: the end of the dialogue with the World? In: LAMBERIGTS, Mathijs; KENIS, Leo (ed.). **Vatican II and its Legacy.** Leuven: Peeters Press, 2002, p. 83-94.

_____. Europe in Crisis. A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican. **Modern Theology**, v.23, n. 2, p. 205-227, 2007.

_____. La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé": Joseph Ratzinger, révélation, et autorité de Vatican II". **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, v. 85, n. 4, 2009, p. 305-339.

BOEVE, Lieven; MANNION, Gerard (ed.), **The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey.** London/New York: T&T Clark International, 2010.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas.** 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la Edad Moderna**. Valencia: Pre-textos, 2008.

BURKE, Joseph Anthony. Pope Benedict on Capitalism, Marxism, and Globalization. **Catholic Social Science Review**, v. 14, p. 167-191, 2009.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O Ano do fé, o Vaticano II e a hermenêutica conciliar de Bento XVI. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 22 outubro 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/514774-o-ano-da-fe-o-vaticano-ii-e-a-hermeneutica-conciliar-de-bento-xvi>. Acesso em: 23 agosto 16.

_____. *A Dignitatis Humanae* e a liberdade religiosa: descontinuidade no magistério eclesiástico sobre o Estado moderno. **Interações – Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 8, n. 13, p. 39-55, 2013.

CAPELLE, Philippe. Foi et raison scientifique. Introduction à la lecture du discours de Benoît XVI sur “Fides et ratio”. **Revue d’éthique et de théologie morale**, v. 252, n. 4, p. 91-95, 2008.

CARBONELL, Claudia. La cultura como lugar de encuentro entre fe y razón. Una lectura de J. Ratzinger, **Pensamiento y cultura**, v. 11, n. 1, jul. 2008, p. 13-22.

CARLETTO, Sergio. Vangelo e politica. Sulla posizione di Benedetto XVI. **Lessico di Etica Pubblica**, ano I, n. 1, p. 161-180, 2010.

CARTABIA, Marta; SIMONCINI, Andrea. **La legge di Re Salomone**. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI. Milano: BUR SaggiRizzoli, 2013.

CASALE, Umberto. Introducción: Fe y ciencia: ¿una comunicación de saberes? In: RATZINGER, Joseph/BENEDICTO XVI; CASALE, Umberto (ed.). **Fe y ciencia**: un dialogo necesario. Santander: Sal Terrae, 2011, p. 9-62.

CHARPENTIER, Etienne. **Para ler o Antigo Testamento. Orientação inicial para entender o Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1986.

CHÁVEZ, Abel López. Fe e política en Benedicto XVI. **Analecta Calasanciana**, v. 56-57, n. 111-112, p. 381-396, 2014.

CIPRIANI, Nello. San Agustín en la reflexión teológica de J. Ratzinger. **Augustinus: Revista Trimestral de los Agustinos Recoletos**, v. LVII, n. 224-225, jan.-jun. 2012, p. 435-448.

CÍRCULO DOS DISCÍPULOS DO PAPA BENTO XVI. **Criação e Evolução: uma jornada com o Papa Bento XVI em Castel Gandolfo**. Organizado por Stephan Otto Horn, Siegfried Wiedenhofer. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.

COCCOLINI, Giacomo. **Alla ricerca di um ethos político**. La relazione tra teologia e política em Joseph Ratzinger. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2011.

_____. Elementi teologico-politici del magistero di Benedetto XVI. **Rivista di Teologia Morale**, vol. 45, n. 178, p. 213-226, 2013.

CODA, Piero. Sul posto del cristianesimo nella storia delle religioni: rilevanza e attualità di una chiave di lettura. **PATH**, v. 6, n. 1, p. 239-253, 2007.

COMBLIN, José. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

COMPARATO, Fábio Konder. Capitalismo: civilização e poder. **Estudos Avançados**, v. 25, n. 72, 2011, p. 251-276.

CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Nostra Aetate sobre a Igreja e as religiões não-cristãs** 28 outubro 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 01 setembro 2016.

COTTIER, Georges. Um desafio para a consciência. **L'Osservatore Romano**: Cidade do Vaticano, 2007, n. 49, p. 17, 08 dezembro 2007.

CREPALDI G., Brevi note sulla laicità, secondo Joseph Ratzinger-Benedetto XVI. **Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa**, v. 2, n. 1, p. 3-16, 2006.

CRISTAUDO, Alfio. Lo sviluppo della categoria di *Logos* nella teologia di Joseph Ratzinger. **Synaxis**, n. 3, 2009, p. 121-156.

D'ARCAIS, Paolo Flores. **La sfida oscurantista de Joseph Ratzinger**. Seguito da Joseph Ratzinger – Paolo Flores D'Arcais *Controversa su Dio*. Milão: Ponte alle Grazie, 2010.

DE GAÁL, Emery. The theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His theological vision and role. **Lateranum**, v. 78, n. 3, 2012, p. 515-548.

DE MATTEI, Roberto. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita, Porto: Caminhos Romanos, 2012.

DOBZYNSKI, Andrej. La Chiesa nel mondo contemporaneo. Il dibattito del concilio Vaticano II nella concezione di Karol Wojtyła e di Joseph Ratzinger. **Centro Vaticano II – Studi e Ricerche**, Lateran University Press, v. 8, n. 2, p. 185-209, 2014.

DORIA, Piero. Il ruolo del teologo Joseph Ratzinger durante il Concilio nella documentazione dell'Archivio del Concilio Vaticano II. **Centro Vaticano II – Studi e Ricerche**, v. 6, n. 1, 2012, p. 19-34.

DUQUOC, Christian. Pertença eclesial e identificação cristã. **Revista Concilium**. Petrópolis, v. 12, n. 216, p. 125-136, 1998.

DURÁN, José Manuel González. La obra de la política y el servicio de la fe en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. **Mayética**, v. 34, n. 77, p. 27-103, 2008.

ESLAVA, Euclides. La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger. **Scripta Theologica**, v. 39, n. 3, p. 829-851, 2007.

_____. Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger. **Pensamiento y cultura**, v. 11, n. 2, p. 313-323, 2008.

_____. Poder, justicia y paz. El pensamiento político de Joseph Ratzinger. **Escritos**, v. 20, n. 44, p. 83-119, 2012.

FAGGIOLI, Massimo. **A luta pelo sentido**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FAZIO, Mariano. **Al César lo que es del César**. Benedicto XVI y la libertad. Madrid: Rialp, 2012.

_____. **De Benedicto XV a Benedicto XVI**. Los Papas contemporáneos y el proceso de secularización. Madrid: Rialp, 2009.

FELICIANI, Giorgio. La laicità dello Stato negli insegnamenti di Benedetto XVI. **Stato, Chiese e pluralismo confessionale**: Rivista Telematica, 2011, p. 1-13.

FERRARO, Giuseppe. La fede e il mondo secondo il card. Ratzinger. **Rassegna di Teologia**, v. 43, n. 4, p. 612-617, 2002.

FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. **Os Papas de Pedro a João Paulo II**. Petrópolis: Vozes, 1999.

FISICHELLA, Rino. Verità Fede e Ragione in J. Ratzinger. **PATH**, v. 6, n. 1, p. 27-43, 2007.

FONTANA, Stefano. Del Syllabus a la Dignitatis humanae. ¿Ruptura, continuidad, reforma? **Boletín de DSI**, ano VI, n. 16, 2013, p. 34-39.

_____. **Libertà di religione e Doveri politici verso la Religio Vera. Il Sillabo, il Vaticano II, Joseph Ratzinger**, 09 abril 2014. Disponível em:
<http://www.vanthuanobservatory.org/dossier/dossier.php?lang=it&id=1897>. Acesso em: 29 outubro 2015.

FOYER, Dominique. Une notion en débat: la “laïcité positive”, **Revue d'éthique et de théologie morale**, v. 250, n. 3, p. 39-61, 2008.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Lumen fidei* aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé, n. 7, 29 junho 2013. Disponível em:
http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. Acesso em: 22 agosto 2016.

FRANCO, Philip. The Communion Ecclesiology of Joseph Ratzinger. Implications for the Church of the Future. In: MADGES, William (ed.). **Vatican II Forty Years Later**. Maryknoll, NY: OrbisBooks, 2006, p. 3-25.

GARCÍA, Ricardo Marcelino Rivas. Joseph Ratzinger y el binomio “Fe y racionalidad”. Una relación necesaria para el cristianismo antiguo y presente. **Teología y vida**, v. 54, n. 4, p. 707-727.

GEFFRÉ, Claude; JOSSUA, Jean-Pierre. Editorial: Interpretação teológica da modernidade. **Revista Concilium**, Petrópolis, v. 6, n. 244, 1992, p. 4.

GIBSON, David. **The rule of Benedict**: Pope Benedict XVI and this Battle with the Modern World. New York: HarperOne, 2007.

GREGG, Samuel. Moraltà, economia e mercato nel pensiero di Benedetto XVI. **Occasional Paper**. Istituto Bruno Leoni, v. 23, p. 1-6, 21 dezembro 2005.

_____. Europa, Cristianismo e Secularização: *insights* de Joseph Ratzinger/Bento XVI. **Communio**, v. 26, n. 2, p. 337-354, 2007.

_____. The social teaching of Benedict XVI. In: BOOTH, Philip (org). **Catholic Social Teaching and the Market Economy**. London: St. Pauls, 2014, p. 417-437.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

_____. Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione. **Teoria Politica**, v. 23, n. 1, p. 5-10, 2007.

HEISENBERG, Werner. **A parte e o todo**. Encontros e conversas sobre Física, Filosofia, Religião e Política. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

IH-REN, Ambrose Mong. Todos los caminos conducen a Roma: examen crítico de la eclesiología de Joseph Ratzinger. **Studium**, v. 52, n. 1, p. 3-28, 2012.

ILLANES, José Luis. Iglesia, sociedad y política según J. Ratzinger. **PATH**, v. 6, n. 1, p. 221-238, 2007.

JEDIN, Hubert. **Concílio Ecumênicos: história e doutrina**. São Paulo: Agir, 1961.

JOÃO XXIII, Radiomensagem preconiliar. In: KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano II**. Primeira Sessão (Set.-Dez. 1962), v. 2. Petrópolis: Vozes, 1963, p. 299-304.

KAPUSTA, Pawel. Fe y Ciencias Naturales en el pensamiento de Joseph Ratzinger. In: MADRIGAL, Santiago (ed.). **El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y papa**. Madrid: San Pablo, 2009, p. 277-294.

KOMONCHAK, Joseph. Le valutazioni sulla Gaudium et spes: Chenu, Dossetti, Ratzinger. In: DORÉ, Joseph; MELLONI, Alberto. **Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II**, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 115-153.

_____. O Papa e a interpretação do Concílio. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/8731-o-papa-e-a-interpretacao-do-concilio-artigo-de-joseph-a-komonchak%20>. Acesso em: 28 outubro 2015.

LADRIÈRE, Paul. (org.) **Le retour des certitudes**. Événements et orthodoxie depuis Vatican II. Paris: Centurion, 1987.

LADRIÈRE, Paul. **Le rêve de Compostelle**. Vers la restauration d'une Europe chrétienne? Paris: Editions du Centurion, 1989.

LANZETTA, Serafino. La valutazione del Concilio Vaticano II in Joseph Ratzinger poi Benedetto XVI, **Fides catholica: Rivista di Apologetica Teologica**, n. 7, p. 87-120, 2012.

LERNOUX, Penny. **People of God**. The struggle for World Catholicism. New York: Viking, 1989.

LEUZZI, Lorenzo. **Allargare gli orizzonti della razionalità: I discorsi per l'Università di Benedetto XVI.** Milano: Paoline, 2008.

LIBÂNIO, João Batista. **A volta à grande disciplina.** São Paulo: Loyola, 1984.

LIVI, Antonio. L'essenza razionale del cristianesimo. Alle fonti del magistero di Benedetto XVI. **Studi Cattolici**, n. 567, 2008, p. 324-330.

LÓPEZ, Leopoldo Prieto. La ley natural, fundamental del orden político en John Locke. A propósito de una sugerencia de Benedicto XVI. **Toletana: Cuestiones de Teología e Historia**, n. 18, 2008, p. 289-300.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**, 14 ed.. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

McDERMOTT, John. Joseph Ratzinger on Faith and Reason. **Angelicum**, v. 86, 2009, p. 565-588.

McGRATH, Marco. Notas Históricas sobre a Constituição Pastoral “Gaudium et spes”. In: BARAÚNA, Guilherme (dir.), **A Igreja no Mundo de Hoje**, Petrópolis: Vozes, 1967, p. 137-153.

MADRIGAL, Santiago. **Iglesia es caritas.** La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Santander: Sal Terrae, 2008.

_____. La “eclesiología teológica” de Joseph Ratzinger. In: MADRIGAL, Santiago (ed.). **El pensamiento de Joseph Ratzinger.** Teólogo y papa. Madrid: San Pablo, Madrid, 2009, p. 195-241.

MANCUSO, Vito. O medo da modernidade. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 08 julho 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/521742-o-medo-da-modernidade-artigo-de-vito-mancuso>. Acesso em: 21 abril 2014.

MARCHETTO, Agostino. **Il Concilio Ecumenico Vaticano II.** Contrappunto per la sua historia. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, F. (org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. São Paulo: Vozes, 2003, p. 67-93.

MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização: categorias do tempo**. São Paulo: UNESP, 1995.

_____. **Céu e terra: genealogia da secularização**. São Paulo: UNESP, 1997.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINOTTI, Giampiero; LE GOFF, Jacques. Bento XVI abdica como um rei. Uma revolução, aquele trono vazio. Entrevista com Jacques Le Goff, **Instituto Humanitas UNISINOS**, 15 fevereiro 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517640-bento-xvi-abdica-como-um-rei-uma-revolucao-aquele-trono-vazio-entrevista-com-jacques-le-goff>. Acesso em: 21 abril 2014.

MENOZZI, Daniele. L'opposition au Concile (1966-1984). In: ALBERIGO, Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. **La reception de Vatican II**. Paris: Cerf, 1985, p. 429-457.

_____. **A Igreja Católica e a secularização**. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. **Giovanni Paolo II**. Una transizione incompiuta? Brescia: Morcelliana, 2006

MESSORI, Vittorio. Benedicto XVI es un Papa posmoderno, y los “modernos” aún no se han enterado, 17 maio 2005. **Vittorio Messori**. Disponível em: <http://www.vittoriomessori.it/blog/2014/04/21/benedicto-xvi-es-un-papa-posmoderno-y-los-modernos-aun-no-se-han-enterado/>. Acesso em: 22 abril 2014.

MICCOLI, Giovanni. **La Chiesa dell'anticoncilio**. I tradizionalisti alla riconquista di Roma. Roma-Bari: Laterza, 2011.

MIRES, Fernando. **El pensamiento de Benedicto XVI**. Buenos Aires: Libros de la Araucaria/ Santiado de Chile: LOM, 2007, p. 167-200.

MONOD, Jacques. **O acaso e a necessidade**: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

MONOD, Jean-Claude. **La querelle de la sécularisation**: de Hegel a Blumenberg. Paris: Vrin, 2002.

MORGADO, Miguel. Notas breves sobre a política no pontificado de Bento XVI. **Didaskalia**, v. 40, n. 1, p. 77-85, 2010.

MORRONE, Fortunato. Il rapporto tra fede e ragione in J. H. Newman e Benedetto XVI. Linee di ricerca. **Vivarium**, v. 18, p. 403-410, 2010.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. Esamine ogni cosa tenete ciò che è buono. **L'Osservatore Romano**, n. 295, p. 7, 23 dezembro 2007.

ODIFREDDI, Piergiorgio; BENEDETTO XVI. **Caro Papa Teologo. Caro Matematico Ateo**: Dialogo tra fede e ragione, religione e scienza. Milano: Mondadori, 2013.

OHLY, Christoph. ¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo? Sobre las líneas principales en la Eclesiología de Joseph Ratzinger. In: JIMÉNEZ, Lydia (dir.). **Introducción a la teología de Benedicto XVI**. Actas del ciclo monográfico (21-13 marzo de 2007). Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008, p. 129-163.

PASQUALUCCI, Paolo. “Sulle recenti critiche di Benedetto XVI al Concilio Vaticano II”. **Concilio Vaticano II**. Disponível em: <http://www.conciliovaticanosecondo.it/articoli/sulle-recenti-critiche-di-benedetto-xvi-al-concilio-vaticano-ii/>. Acesso em: 13 outubro 2015.

PASSOS, João Décio. **Concílio Vaticano II**: reflexões sobre um carisma em curso. São Paulo: Paulus, 2014.

PERA, Marcelo. Apresentação. In: RATZINGER, Joseph. **El Cristiano en la crisis de Europa**. Madrid: Cristiandad, 2005.

PHILIPS, Gérard. La Iglesia en el mundo de hoy. **Concilium**: Revista Internacional de Teología, Madrid, n. 6, p. 5-24, 1965.

PHILPOTT, Daniel. God's Saving Justice: Faith, Reason, and Reconciliation in the Political Thought of Pope Benedict XVI. In:

CAVADINI, John C. (ed.). **Explorations in the Theology of Benedict XVI**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012, p. 157-186.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998, p. 43-73.

_____. **A Magia**. São Paulo: PubliFolha, 2001.

_____. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Economia e Sociedade: últimos achados sobre a “grande obra” de Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 68, p. 41-51, 2008.

PIOLA, Alberto. “Élargir les espaces de rationalité”. Une proposition pastorale de Benoît XVI. **Nouvelle Revue Théologique**, v. 134, n. 2, p. 233-251, 2012.

PLÁCIDO, Alfredo. Etsi Deus daretur: Logos – Verdade - Fé
Perscrutando um vínculo fundamental da teologia de Joseph Ratzinger / Bento XVI. **Universidade Católica Portuguesa**, Faculdade de Teologia, Mestrado Integrado em Teologia (1º grau canônico), Lisboa, 2014.

POSENER, Alan. **La crociata di Benedetto**. Il Vaticano in guerra contro la modernità. Milano: Garzanti, 2010.

POSSENTI, Vittorio. Stato, diritto, religione. Il dialogo tra J. Habermas e J. Ratzinger. **Doctor communis**, v. LXII, n. 1-2, p. 245-258, 2007.

_____. Aliança Socrático-Mosaica Pós-Metafísica, Deselenização, Terceira Navegação. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 36, n. 1, p. 325-353, 2009.

PORTOGHESI, Paolo. Bento XVI e a modernidade. **L'Osservatore Romano**, 05 novembro 2011. Disponível em:

<http://www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTabContainer.setSelected=JSPTabContainer%2FDetail&last=false=&path=/news/cultura/2011/255q11-Modernit%20compatibile.html&title=%20%20%20Bento%20XVI%20e%20a%20modernidade%20%20%20&detailLanguage=pt&locale=pt>. Acesso em: 23 fevereiro 2013.

POSSENTI, Vittorio. Metafísica ou pós-metafísica? A propósito do diálogo entre razão secular e razão religiosa. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 15 maio 2007. Disponível em:

<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/7145-metafisica-ou-pos-metafisica-a-proposito-do-dialogo-entre-razao-secular-e-razao-religiosa>. Acesso em: 22 abril 2014.

POULAT, Émile. Catolicismo e modernidade: um processo de exclusão mútua. **Revista Concilium**, Petrópolis, n. 244, v. 6, p. 17-24, 1992.

PUTTALAZ, François-Xavier. Élargir l'horizon de la raison humaine. **Nova et Vetera**, v. 82, n. 1, p. 57-66, 2007.

QUAGLIARIELLO, Gaetano (a cura di). **Alla ricerca di una sana laicità**. Libertà e centralità dell'uomo. Siena: Cantagalli, 2007.

RATZINGER, Joseph. **La Iglesia en el mundo de hoy**. Buenos Aires: Paulinas, 1968.

_____. **Introdução ao Cristianismo**: preleções sobre o símbolo apostólico. São Paulo: Herder, 1970.

_____. **Fé e futuro**. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1974.

_____. **A união das nações**: uma visão dos Padres da Igreja. São Paulo: Loyola, 1975.

_____. Cristianismo e democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del Cristianismo. **Scripta Theologica**, v. 16, n. 3, p. 815-819, 1984.

_____. **Teoría de los principios teológicos.** Barcelona: Herder, 1985.

_____. **Iglesia, Ecumenismo y Política.** Nuevos ensayos de eclesiología. Madrid: BAC, 1987.

_____. **Compreender a Igreja hoje:** vocação para a comunhão. Petrópolis: Vozes, Petrópolis, 1992.

_____. **A Igreja e a nova Europa.** Lisboa: Verbo, 1993.

_____. La fe en el contexto de la filosofía actual. Un diálogo con el filósofo Vittorio Possenti. *Communio*, v. 202, n. 3, jul.-set. 2002, p. 375-382.

_____. A teologização da política viraria ideologização da fé. **30 Dias na Igreja e no mundo**, março 2003. Disponível em: http://www.30giorni.it/articoli_id_968_l6.html. Acesso em: 20 abril 2014.

_____. **El Cristiano en la crisis de Europa.** Madrid: Cristiandad, 2005a.

_____. **El Dios de los cristianos.** Salamanca: Sígueme, 2005b.

_____. **Europa.** Os seus fundamentos hoje e amanhã. Apelação (Portugal): Paulus, 2005c.

_____. **La fe como camino.** Contribución al ethos cristiano en momento actual. Madrid: EIUNSA, 2005d.

_____. **Un canto nuevo para el Señor.** La fe en Jesucristo y la liturgia hoy. Salamanca: Sígueme, 2005e.

_____. **A caminho de Jesus Cristo.** Coimbra: Tenacitas, 2006a.

_____. **El Dios de la fe y el Dios de los filósofos.** Madrid: Encuentro, 2006b.

_____. **Lembranças da minha vida:** autobiografia parcial (1927-1977). São Paulo: Paulinas, 2006c.

_____. **Olhar para Cristo:** exercícios de fé, esperança e caridade. Coimbra: Tenacitas, 2006d.

_____. **Verdade, Valores, Poder.** Pedras-de-toque da sociedade pluralista. Braga: Editorial Franciscana, 2006e.

_____. **Credo para hoje:** em que acreditam os cristãos. Braga: Editorial Franciscana, 2007a.

_____. **Dogma e Anúncio.** São Paulo: Loyola, 2007b.

_____. **Escatología.** La muerte y la vida eterna, 2 ed. Herder: Barcelona, 2007c.

_____. **Fé, verdade, tolerância:** o Cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007d.

_____. **Jesus de Nazaré.** Primeira parte. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta do Brasil, São Paulo, 2007e.

_____. **La Iglesia, Israel y las demás religiones.** Madrid: Ciudad Nueva, 2007f.

_____. **O esplendor da Glória de Deus.** Meditações para o ano litúrgico. Braga: Editorial Franciscana, 2007g.

_____. **Natureza e missão da teologia.** Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **No Princípio Deus criou o Céu e a Terra.** Parede: Principia, 2009.

_____. **Elogio de la conciencia.** La Verdad interroga al corazón. Madrid: Palabra, 2010.

_____. Economía de mercado y ética según Joseph Ratzinger. **Revista Cultura Económica**, ano 29, n. 80, p. 65-73, 2011.

_____. **Obras Completas VII/1:** Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación. Madrid: BAC, 2013.

_____. **Obras Completas de Joseph Ratzinger. Predicadores de la Palabra y servidores de vuestra alegría**, v. 12. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 2014a, p. 161.

_____. **Ser cristão na era neopagã**. Discursos e Homilias (2000-2004) & Debates (1993 e 2000), v. 2. Campinas: Ecclesiae, 2014b.

_____. **Ser cristão na era neopagã**: Entrevistas (1986-2003), v. 3. Campinas: Ecclesiae, 2016, p. 19-21.

RATZINGER, Joseph; D'ARCAIS, Paolo Flores. **Deus existe?** São Paulo: Planeta do Brasil, 2009.

RATZINGER, Joseph; HABERMAS, Jürgen. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2007.

RATZINGER, Joseph; MAIER, Hans. **A democracia na Igreja**: possibilidades, limites, perigos. São Paulo: Paulinas, 1976.

RATZINGER, Joseph; MESSORI, Vittorio. **A fé em crise**. O Cardeal Ratzinger se interroga, São Paulo, EPU, 1985.

RATZINGER, Joseph; SEEWALD, Peter. **O sal da terra**: o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. **Deus e o mundo**: a fé cristã explicada por Bento XVI: uma entrevista com Peter Seewald. Coimbra: Tenacitas, 2006.

_____. **Luz do Mundo**. O Papa, a Igreja e os Sinais dos Tempos. Uma conversa com Peter Seewald. São Paulo: Paulinas, 2011.

RODRÍGUEZ, Francisco Quesada. Logos en la teología de Joseph Ratzinger. La argumentación racional del sistema teológico. **Senderos**, n. 95, p. 35-74, 2010.

RORTY, Richard. **Uma ética laica**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROURKE, Thomas. Fundamental Politics: what we must learn from the social thought of Benedict XVI. *Communio*, v. 35, n. 3, p. 432-450, 2008.

_____. **The Social and Political Thought of Benedict XVI**. Lanham: Lexington Books, 2010.

ROWLAND, Tracey. **A fé de Ratzinger**: a teologia do Papa Bento XVI. Campinas: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”/Ecclesiae, 2013.

_____. The World in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI. *Journal of Moral Theology*, v. 2, n. 2, p. 109-132, 2013.

SABETTA, Antonio. **Teologia della modernità**. Percorsi e figure: Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002.

SAVARINO, Luca. **Laicità della ragione, razionalità della fede?** La lezione de Ratisbona e repliche. Torino: Editore Claudiana, 2008.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Bento XVI e o Iluminismo. **Síntese**: Revista de Filosofia, v. 39, n. 124, p. 279-290, 2012.

SCHEFFCZYK, Leo. **La Chiesa**. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II. Milano: Jaca Book, 1998.

SCHÖNBORN, Christoph. Pope Benedict XVI on “Creation and Evolution”. In: PONTIFICAEC ACADEMIAE SCIENTIARUM. **Scientific insights into the Evolution of the Universe and of Life**. The Proceedings of the Plenary Session on 31 October – 4 November, Acta 20, 2008, p. 12-21.

SCHULZ, Michael. El primado del *logos* y el concepto de razón en el pensamiento teológico de Benedicto XVI. In: JIMÉNEZ, Lydia (dir.). **Introducción a la teología de Benedicto XVI**. Actas del ciclo monográfico (21-13 marzo de 2007). Madrid: Fundación Universitaria Española, 2008, p. 87-128.

SELL, Carlos Eduardo. Máquinas petrificadas: Max Weber e a sociologia da técnica. **Scientiæ Studia**, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 563-83, 2011.

_____. A sociologia weberiana da ciência. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 11, n. 20, p. 23-48, 2012.

_____. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a Religião e o Brasil no contexto moderno-global. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 3, n. 6, p. 11-46, julho-dezembro 2015.

_____. **Vaivém autenticamente humano: a sociologia do catolicismo em A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**, Trabalho não publicado.

_____. **Notas para uma teoria sociológica do catolicismo no Brasil: contribuições a partir de Max Weber**. Trabalho não publicado.

SESMERO, Mariano Crespo. Sobre los límites y las posibilidades de nuestra razón. **Veritas**, vol. 3, n. 18, p. 65-83, 2008.

SOLER, Carlos. Fe y política en Joseph Ratzinger. **Pensamiento y cultura**, v. 16, n. 1, p. 204-235, 2013.

STARK, Werner. The place of catholicism in Max Weber’s Sociology of Religion. **Sociological Analysis**, v. 29, n. 4, p. 202-210, 1968.

TAMAYO, Juan José. **Juan Pablo II y Benedicto XVI**. Del neoconservadurismo al integrismo. Barcelona: RBA Libros, 2011.

TANZELLA-NITTI, Giuseppe. Introduzione. Il coraggio dell’*Intellectus fidei*: le “lezioni carinziane” di Joseph Ratzinger su teologia della creazione e scienze naturali. In: RATZINGER, Joseph-BENEDETTO XVI. **Progetto di Dio. La creazione**. Venezia: Marcianum Press, 2012, p. 7-29.

THEOBALD, Christoph. **Recepção do Concílio Vaticano II**: Acesso à fonte, v. 1. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2016.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Livro I: Leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TORNIELLI, Andrea. **Bento XVI: o guardião da fé**. Rio de Janeiro, Record, 2006.

_____. Concilium ou Communio? Um (futuro) papa na redação. **Instituto Humanitas UNISINOS**, São Leopoldo, 28. Junho 2011. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=44764. Acesso em: 14 agosto 2011.

TURBANTI, Giovanni. A atitude da Igreja em face ao mundo moderno, durante o Concílio e no pós-Concílio. **Revista Concilium**, Petrópolis, v. 6, n. 244, 1992, p. 105.

SCHLUCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, Jessé (org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Editora UNB, 1999, p. 121-136.

_____. **Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

_____. **O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SEEWALD, Peter. **Bento XVI visto de perto**. São João do Estoril: Lucerna, 2007.

VANHOYE, Albert. A marca do teólogo e pastor. **L'Osservatore Romano**: Cidade do Vaticano, n. 49, p. 16, 08.12.07.

VATTIMO, Gianni. A encíclica de Bento XVI segundo Gianni Vattimo. **Instituto Humanitas UNISINOS**, 05 dezembro 2007. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/11104-a-enciclica-de-bento-xvi-segundo-gianni-vattimo>. Acesso em: 21 abril 2014.

VELARDE ROSSO, Jorge Eduardo. Apuntes en torno al pensamiento político de Joseph Ratzinger. **Prudentia Iuris**, n. 73, p. 205-2010, 2012.

_____. **Límites de la democracia pluralista.** Aproximación al pensamiento político de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2013.

_____. Modernidad, posmodernidad y cristianismo. Una aproximación al pensamiento de Joseph Ratzinger. **Ciencia y Cultura**, v. 18, n. 33, p. 153-163, 2014.

VIGINI, Giuliano. **Guia para a leitura da obra de Joseph Ratzinger, Bento XVI.** Cascaes: Lucerna, 2012.

VIGO, Alejandro Gustavo. Cristianismo y opción por el *lógos*. **Scripta Theologica**, v. 39, n. 3, p. 853-861, 2007.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **Economia e Sociedade:** Fundamentos da Sociologia Compreensiva, v. 2. Brasília: Editora da UnB, 1999, 2009.

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e Sociedade:** Fundamentos da Sociologia Compreensiva, v. 1, 4. ed., 3ª reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

_____. Ciência como vocação. In: BOTELHO, André (org.). **Sociologia**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p. 392-431.

_____. **Ética econômica das religiões mundiais:** Ensaio comparado de sociologia da religião. Confucionismo e taoísmo, v. 1. Petrópolis: Vozes, 2016.

WELKER, Michael. Habermas and Ratzinger on the Future of Religion. **Scottish Journal of Theology**, v. 73, n. 4, p. 456-473, 2010.

WENZEL, Knut (ed.). **Le religioni e la ragione.** Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona. Brescia: Queriniana, 2008.